UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04331 3139

B 220

THE LIBRARY
35 2364 ST. JEROME'S COLLEGE
3 5
v 5, pt. 1

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/erklrungdesbri51bisp

B-220

Exegetisches Handbuch

zum

Neuen Testament

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster

V. Band. 1. Abtheilung:

Der Brief an die Römer.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1870.

Erklärung

des

Briefes an die Römer

THE LIBRARY
ST. JEROME'S COLLEGE

250
N. B.

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

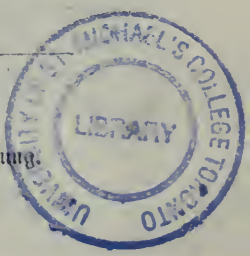
Dritte, verbesserte Auflage.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1870.



8305

Skizze des Lebens Pauli,

als Einleitung in alle Briefe des Weltapostels.

§. 1. Paulus bis zu seiner Bekehrung.

1. Paulus, mit seinem hebräischen Namen שָׁאוּל (Erbetener, vgl. 1 Sam. 1, 20.) genannt *), wurde geboren zu Tarsus in Cilicien (Apstg. 22, 3.), also in einer Stadt, die damals als Sitz der Literatur in hohem Ansehen stand. Es befand sich dort eine blühende griechische Akademie, und die Bewohner dieser Stadt waren ihrer Bildung wegen auch im Auslande berühmt.**) Wir finden später bei Paulus einzelne Spuren, aus welchen hervorgeht, daß die griechische Literatur ihm nicht ganz fremd war; zweimal in seinen Briefen (1 Kor. 15, 33. Tit. 1, 12.) und einmal in seiner Rede zu Athen (Apstg. 17, 28.) führt er Stellen aus griechischen Dichtern an. Ob nun der junge Paulus schon hier in seiner Vaterstadt diese Bekanntschaft mit der griechischen Literatur machte, oder ob er seine griechische Sprachfertigkeit und hellenistische Bildung durch seinen spätern Umgang mit Griechen oder durch seinen Lehrer in Jerusalem, Gamaliel, erwarb, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Ersteres ist aber deßhalb unwahrscheinlich, weil er schon in früher Jugend nach Jerusalem kam, und sein Vater der Partei der Pharisäer angehörte, denen meistens die heidnische Literatur ein Gräuel war. — Der Abstammung nach war Paulus ein Benjaminit (Phil. 3, 5.); und da er Apstg. 23, 6. selber sich

*) Ueber den Namenswechsel s. zu Apstg. 13, 9.

*) Strabo Geogr. L. XIV. p. 463. Edit. Casaub. 1587. fol.

einen „Sohn von Pharisäern“ nennt, so folgt daraus, daß seine Familie schon seit mehreren Generationen zu der streng gläubigen Partei der Pharisäer gehörte. Bereits sein Vater hatte das römische Bürgerrecht, und von ihm erbte es Paulus selbst (Apstg. 16, 37. 22, 27 f.). Sonst wissen wir von seinen Familienverhältnissen nur noch, daß er eine Schwester und einen Neffen hatte (Apstg. 23, 16.). Wahrscheinlich war Erstere in Jerusalem verheirathet.

2. Der Vater des Paulus bestimmte seinen Sohn, in welchem er früh das außergewöhnliche Talent entdecken mochte, zum Rabbi, und schickte ihn daher frühzeitig nach Jerusalem, dem Hauptsitze jüdischer Gelehrsamkeit, damit er sich dort zu diesem Stande ausbilde. Daß Paulus schon in seiner Jugend nach Jerusalem kam, ersehen wir aus Apstg. 26, 4., wo er von sich selbst sagt, er habe von Jugend auf (ἐκ νεότητος) dort gelebt, und aus Apstg. 22, 3., wo er sagt, er sei in dieser Stadt erzogen worden (ἀνατεθραμμένος). Nehmen wir noch hinzu, daß nach jüdischer Sitte der Unterricht des Knaben im Gesetze mit seinem 13. Jahre zu beginnen pflegte *), so werden wir nicht sehr irren, wenn wir annehmen, daß Paulus schon im 13. oder 14. Jahre nach Jerusalem kam. Die große Rabbinenakademie zu Jerusalem war damals sehr blühend und soll gegen tausend Jünglinge versammelt haben. An ihrer Spitze stand zu jener Zeit der Enkel des berühmten Rabbi Hillel, der noch berühmtere Rabbi Gamaliel. Dieser gehörte zur Partei der Pharisäer, hielt sich aber frei von der vielfach einseitigen, engherzigen und heuchlerischen Richtung dieser Sekte. Vielmehr war er freisinnig, ein Freund der griechischen Literatur und milde im Urtheile über Andersdenkende. Letzteres sehen wir besonders aus der Art und Weise, wie er nach Apstg. 5, 35 ff. sich im Synedrium über das Verhalten gegen das aufkeimende Christenthum äußerte. Ebendaselbst V. 34. heißt es von ihm, er habe beim ganzen Volke in hohen Ehren gestanden; der Talmud nennt ihn „die Herrlichkeit des Gesetzes“, und klagt: „Seitdem Rabbi Gamaliel gestorben, hat die Herrlichkeit des Gesetzes aufgehört.“ Zu den Füßen dieses großen Mannes und Meisters in Israel

*) Mit dem 13. Jahre wurde der jüdische Knabe ein בר מצוה „ein Sohn des Gesetzes“, d. h. gesetzespflichtig.

saß nun eine Reihe von Jahren der junge Paulus (Apstg. 22, 3 ff.). Nebenbei erlernte er auch das Handwerk eines Zeltmachers (Apstg. 18, 3.), welches ihm später sehr zu Nutzen kam. Denn da er auf seinen Missionsreisen durch dasselbe sich überall seinen Lebensunterhalt selbst verdienen konnte, so leistete er dadurch der Sache des Evangeliums großen Vorschub. Apstg. 20, 33 ff. 1 Kor. 9, 6. 12. 15. 2 Kor. 11, 8. 2 Thess. 3, 7 ff.

3. Der Aufenthalt in der Schule zu Jerusalem war für den künftigen Apostel der Heiden von großer Wichtigkeit. Denn nicht nur erwarb er sich hier eine große Fertigkeit in der Benutzung des alten Testaments, sondern die katechetische Unterrichtsform der Rabbinenschule gab ihm auch jene scharfe Dialektik, die ihm später für die Entwicklung des Inhalts der christlichen Lehre so gute Dienste leistete. Durch die gelehrte Bildung, die er hier genoß, legte er den natürlichen Grund zu jener Beredtsamkeit, die wir überall in seinen spätern Reden und Briefen bewundern. Auch blieb der regsame Geist des jungen Paulus gewiß nicht unbekannt mit den Speculationen jener Philosophie, welche um diese Zeit von Aegypten aus über Palästina und Kleinasien sich verbreitend gar bald in eine feindselige Opposition mit dem Christenthume trat, und die er später (besonders im Briefe an die Kolosser) mit so großem Geschicke bekämpfte. Besonders wichtig war es aber für den innern Entwickelungsgang des Paulus, daß er sich grade der pharisäischen Partei anschloß. Die Pharisäer bildeten unter den Juden die streng orthodoxe Partei gegenüber den Sadducäern, den Freigeistern des Judenthums. Das Bestreben aller ernsten Pharisäer ging dahin, das mosaische Gesetz mit allen traditionellen Zusätzen und kleinlichen Bestimmungen genau zu erfüllen. Wir müssen uns nun den jungen Paulus als einen feurigen energischen Jüngling denken, der das, was er einmal für wahr hielt und ergriff, mit der ganzen Glut jugendlicher Begeisterung ergriff, und leicht zu Uebertreibungen fortgerissen wurde. So ging es ihm auch mit dem Pharisäismus. Er sagt es selbst später (Gal. 1, 14.), daß er in gesetzlicher Frömmigkeit nach dem Sinne des ernsten Pharisäismus alle seine Altersgenossen zu übertreffen suchte. Je ernster nun sein Trachten nach gesetzlicher Gerechtigkeit und je hitziger der Kampf war, den er mit den widerspenstigen Trieben seiner feurigen und kräftigen Natur zu kämpfen hatte, desto mehr hatte

er Gelegenheit, aus eigener Erfahrung jenen Zwiespalt in der menschlichen Natur kennen zu lernen, den er später in seinem Briefe an die Römer so anschaulich schildert. Das bedeutsame Wort Röm. 7, 19.: „Denn das Gute, was ich will, thue ich nicht; sondern das Böse, was ich nicht will, das thue ich", legte die eigene Erfahrung dem Weltapostel in den Mund. Dieser Kampf mit sich selbst, dieses Ringen mit seiner bösen Natur zeigte ihm einerseits, wie tief das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet sei, so daß er später das Verhältniß der christlichen Freiheit zu der Knechtschaft des gesetzlichen Standpunktes aus eigener Erfahrung darstellen konnte, legte aber andererseits auch den Grund zu jener Entschiedenheit des Charakters, womit er später selbst einem Petrus entgegenzutreten wagte.

4. War nun auch der junge Paulus in der Schriftforschung und Dialektik ein treuer und eifriger Schüler Gamaliels, so ahmte er doch seinem Lehrer nicht nach im Geiste der Milde und Mäßigung, die diesen berühmten Meister in Israel auszeichnete. Vielmehr machte seine natürlich heftige Gemüthsart und das lodernde Feuer seiner Jugend ihn zum heftigen Eiferer gegen Alles, was sich dem von ihm heilig gehaltenen Systeme entgegenstellte. Als daher der Diakon Stephanus auftrat und „voll Glaubens und heiligen Geistes" die Lehre von Christus, dem Gekreuzigten, vortrug und Viele selbst von den Priestern dem neuen Glauben zufielen, da erwachte in dem jungen Paulus der Eifer für seine Religion, und er wurde von da an ein heftiger Kämpfer für das morsche und verrottete Judenthum gegen den neuen Geist, der im Christenthum mächtig hervortrat. In seinem Fanatismus kannte er kein angelegentlicheres Geschäft, als die Anhänger dieser neuen Lehre überall aufzusuchen, dem Gerichte zu überliefern und bei ihrer Hinrichtung selbst thätigen Antheil zu nehmen (Apstg. 7, 57.). Bald schränkte sich seine Zelotenwuth nicht mehr auf Jerusalem ein. Mit einer Vollmacht des Synedriums versehen trat er eine Reise nach Damaskus an, um auch dort die Freunde und Bekenner des Christenthums zu verderben. Doch auf dem Wege dahin ereilte ihn der Herr, der ihn schon längst zu seinem Diener ausgewählt hatte. Dem Ziele seiner Reise schon nahe „umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme,

welche zu ihm sprach: Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich? Er sprach: Wer bist du, Herr? Und dieser antwortete: Ich bin Jesus, den du verfolgst; hart wird es dir, wider den Stachel auszuschlagen. Da sprach er mit Zittern und Staunen: Herr! was willst du, daß ich thun soll? Und der Herr sprach zu ihm: Steh' auf und geh' in die Stadt; da wird dir gesagt werden, was du thun sollst. Aber die Männer, welche mit ihm reiseten, standen betäubt, hörten zwar die Stimme, sahen aber Niemand." Am äußern Auge geblendet von dem übergroßen Lichte, welches ihn umleuchtet hatte, wurde er von den Männern, welche bei ihm waren, in die Stadt Damaskus geführt. „Und er war daselbst drei Tage, ohne zu sehen; und er aß nicht und trank nicht." Diese drei Tage waren die Tage der Geburtswehen für Paulus, die Zeit des Durchganges vom Tode zum neuen Leben; und je feuriger und energischer sein Charakter war, mit desto größerem innern Schmerze ging diese Wiedergeburt vor sich. Zur vollen Neugeburt in der Taufe gelangte Paulus durch einen frommen Christen in Damaskus, Namens Ananias, den der Herr zum Werkzeug wählte, um dem Paulus geistige und leibliche Genesung zu bringen. Dieser ging zu ihm, „legte ihm die Hände auf und sprach: Bruder Saulus, der Herr Jesus, der dir auf dem Wege, worauf du kamst, erschienen ist, hat mich zu dir gesandt, damit du sehend werdest und voll des h. Geistes. Und sogleich fiel es von seinen Augen wie Schuppen, und er ward wieder sehend, stand auf und wurde getauft. Nun nahm er Speise und kam zu Kräften." Ananias führte dann den Paulus auch zu den übrigen Christen der Stadt, und nachdem er sich einige Tage in ihrer Gemeinschaft gestärkt hatte, fühlte er sich gedrungen, in den Synagogen zu Damaskus aufzutreten, und jetzt für die Sache zu zeugen, die er kurz vorher so heftig verfolgt hatte. Apstg. 9, 1—22.

5. Nach der wahrscheinlichsten Berechnung wurde Paulus im Jahre 35 n. Chr., also etwa 5 Jahre nach dem Tode und der Himmelfahrt Christi *) und zwar, wie die kirchliche Tradition sagt, am 25. Januar zum Christenthum bekehrt. Das Lebensalter, in welchem damals Paulus stand, können wir nur annähernd bestimmen. Das sicherste Datum gibt uns hierfür die

*) S. allg. Einleit. in die vier Evang. S. 15 ff.

Stelle Apstg. 7, 58., in welcher Paulus bei der Steinigung des Stephanus ein νεανίας, *adolescens* genannt wird. Die Steinigung des Stephanus ging aber, wie aus Apstg. 8, 1—3. 9, 1. 2. wahrscheinlich ist, der Bekehrung Pauli nur kurz vorher. Da nun bei den Alten die adolescentia gewöhnlich bis zum 30. Jahre gerechnet wurde, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß Paulus zur Zeit seiner Bekehrung das 30. Lebensjahr noch nicht weit überschritten hatte. Geringer werden wir aber sein Alter auch nicht anschlagen dürfen, da er in dem Briefe an Philemon, den er etwa im Jahre 62 n. Chr., also 27 Jahre nach seiner Bekehrung schrieb, sich bereits einen Greisen (πρεσβύτης Phil. V. 9.) nennt. Nicht ganz unwahrscheinlich ist daher eine alte Nachricht, nach welcher die Geburt des Paulus in das Jahr 2 n. Chr. fällt. *)

§. 2. Von der Bekehrung Pauli bis zu seiner zweiten Missionsreise.

35—52 n. Chr.

1. In Damaskus blieb Paulus für jetzt nur einige Tage (Apstg. 9, 19.). Die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen, war zu gewaltig; er bedurfte der ruhigen Sammlung, der stillen Einkehr in sich, um das, was er von Oben empfangen hatte, in sich zu verarbeiten. Der auf dem Wege empfangene Eindruck hatte seinem ganzen innern Wesen eine neue Richtung gegeben; daher fühlte er das Bedürfniß, für einige Zeit dem Geräusche der Welt sich zu entziehen, um in stiller Ruhe und im Umgange mit Gott den weiteren Offenbarungen sein Herz zu öffnen. Er ging also nach Arabien, wie er selber Gal. 1, 16 ff. berichtet, und blieb dort fast drei Jahre. Diese Jahre waren für Paulus die Zeit der Vorbereitung für sein öffentliches Lehramt; hier empfing er den Unterricht in den Lehren und Geheimnissen des Christenthums, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst. Denn er sagt später Gal. 1, 12. selber von sich: „Ich habe das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung

*) Oratio de Petro et Paulo in Chrysost. opp. ed. Bened. VIII. spur. p. 10.

Jesu Christi" (vgl. Eph. 3, 3.). Aus Arabien kehrte er wieder nach Damaskus zurück. Da er aber hier mit der Lehre Christi kühn hervortrat, so erweckte er den Haß der Juden; sie trachteten ihm nach dem Leben, hielten sogar Tag und Nacht die Stadtthore besetzt, damit er ihren Händen nicht entgehe. Paulus, der auch in der ersten Glut nach seiner Bekehrung durchaus frei war von allem Anflug einer das Martyrerthum suchenden Schwärmerhitze, suchte sich durch die Flucht zu retten. Er wurde von seinen Freunden in einem Korbe aus der Oeffnung eines an der Mauer liegenden Hauses herabgelassen, und entging so den Nachstellungen der Juden. Apstg. 9, 23 ff. Vgl. 2 Kor. 11, 32 ff.

2. Von Damaskus ging Paulus, das erste Mal nach seiner Bekehrung, nach Jerusalem, „um", wie er Gal. 1, 18. selber sagt, „den Petrus kennen zu lernen." Diese Worte sind wichtig und sprechen klar für den Vorrang des Petrus unter den Aposteln. Obgleich nämlich Paulus oft mit Nachdruck hervorhebt, daß er seinen Unterricht und seine apostolische Mission unmittelbar von Christo empfangen habe, er also den übrigen Aposteln nicht nachstehe, so hielt er es doch für nöthig, dem Petrus sich anzuschließen und mit ihm in der Einheit des Glaubens und der Liebe verbunden zu bleiben, ohne Zweifel deßhalb, weil er in diesem das Haupt der Apostel, das Centralorgan des kirchlichen Lebens erkannte. — Hier in Jerusalem wurde Paulus von den Gläubigen anfänglich gemieden; sie kannten ihn nur als den Verfolger der Christen. Denn in Folge der kriegerischen Unruhen, die in Syrien herrschten, und welche die Verbindung zwischen Damaskus und Jerusalem unterbrochen hatten, hatte man in letzterer Stadt noch nichts gehört von der Veränderung, die mit Paulus vorgegangen war. Ein angesehener Lehrer der Gemeinde, Joses genannt Barnabas, der als Hellenist dem Paulus näher stand und wohl schon früher mit ihm in Verbindung gewesen sein mochte, führte ihn bei den Aposteln ein. In Jerusalem blieb Paulus jetzt nur 15 Tage, und er sah dort außer dem Petrus von den Aposteln nur noch den Jakobus, den „Bruder" des Herrn und ersten Bischof von Jerusalem (Gal. 1, 18 ff.). Die übrigen Apostel hatten sich also wahrscheinlich schon zerstreut. Da Paulus in Jerusalem viel mit den Hellenisten, d. i. den griechisch redenden Juden, dis-

putirte, so trachteten diese ihm, wie früher dem Stephanus, nach dem Leben. In einer Verzückung im Tempel erhielt er von Christo den Befehl, sich eiligst aus Jerusalem zu entfernen (Apstg. 22, 17 ff.). Er verließ daher Jerusalem und ging nach Cäsarea, bis wohin die Brüder ihm das Geleite gaben; von da ging er durch Syrien nach Tarsus, seiner Vaterstadt, wo er wahrscheinlich mehrere Jahre, nämlich bis zum Jahre 43 n. Chr. blieb. Apstg. 9, 26—30.

3. Während dieser Zeit war Barnabas thätig für die Verbreitung des Christenthums in Antiochia, wo der Saame des Wortes Gottes schon früher ausgestreut war. Und da sich ihm hier eine große Aussicht für die weitere Verbreitung des Reiches Gottes öffnete, so reisete er nach Tarsus, um von dort den Paulus als Mitarbeiter zu holen. Bereitwillig folgte Paulus diesem Rufe; er wirkte mit Barnabas zusammen in Antiochia ein volles Jahr (ἐνιαυτὸν ὅλον), und wahrscheinlich wurde ihm während dieser Zeit jene geistige Entzückung und Offenbarung zu Theil, die ihm noch nach vierzehn Jahren so äußerst merkwürdig geblieben war (2 Kor. 12, 2—4.). Was bisher Jerusalem für die Ausbreitung des Christenthums unter den Juden gewesen war, das wurde jetzt Antiochia für die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, der Mittelpunkt, von wo aus die Strahlen des göttlichen Lichtes die Dunkelheit des Heidenthums erleuchteten. Hier wurden die Gläubigen auch zuerst χρισταιοί von den heidnischen Römern genannt. Während dieser einjährigen Wirksamkeit des Paulus und Barnabas in Antiochia brach in Judäa eine große Hungersnoth aus; und da die antiochenischen Christen sich verpflichtet fühlten, der Gemeinde, von welcher sie die höchsten geistlichen Güter empfangen hatten, in ihrer leiblichen Noth zu helfen, so schickten sie den Paulus und Barnabas mit einer Liebesgabe an die Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem. Dieß war die zweite Reise, welche Paulus nach seiner Bekehrung nach Jerusalem machte, im J. 44 n. Chr. — Apstg. 11, 22—30.

4. Nach einem kurzen Aufenthalte in Jerusalem kehrten Paulus und Barnabas wieder nach Antiochia zurück, und sie nahmen den Schwestersohn des Barnabas (Kol. 4, 10.), den Johannes Markus, denselben der das zweite Evangelium ge-

schrieben hat *), mit sich dorthin. Die antiochenische Gemeinde hatte mehrere Lehrer (προφῆται καὶ διδάσκαλοι); außer Paulus und Barnabas werden noch namentlich genannt: Simon mit dem Zunamen Niger, Lucius von Cyrene und Manahen. Als diese nun eines Tages das gottesdienstliche Opfer des neuen Bundes verrichteten (λειτουργούντων αὐτῶν τῷ κυρίῳ), erging an sie die göttliche Weisung, „den Paulus und Barnabas für das Werk ihrer Bestimmung auszusondern", d. h. ihnen die Weihe und amtliche Vollmacht zu ertheilen, deren sie für ihre Sendung unter die Heiden bedurften. Denn obwohl Paulus seine apostolische Mission nicht von Menschen oder durch einen Menschen erhalten hatte und auch nicht erhalten konnte, sondern diese unmittelbar von Christo empfangen hatte (Gal. 1, 1.), so bedurfte er doch noch der bischöflichen Weihe, die sich mittelbar von Christo durch Auflegung der Hände der bereits Ordinirten fortpflanzt. Wie also Paulus nach seiner Berufung die h. Taufe vom Ananias empfing, so wurde ihm und dem Barnabas hier die bischöfliche Ordination zu Theil, indem jene drei schon damit Begabten, nachdem sie durch Gebet und Fasten sich dazu vorbereitet, ihnen die Hände auflegten, und sie dann zum Werke ihrer Sendung entließen. Apstg. 12, 25. 13, 1 --3. Vgl. zu Gal. 1, 1.

5. So trat nun Paulus wahrscheinlich im Frühjahre 45 n. Chr., begleitet von Barnabas und Johannes Markus, von Antiochia aus seine erste Missionsreise an. In der Hafenstadt Seleucia schifften sie sich ein nach der Insel Cypern, dem Vaterlande des Barnabas. Sie zogen durch die ganze Insel von Osten nach Westen, von Salamis bis Paphos, überall das Wort Gottes in den Synagogen den Juden verkündend. Denn dem Befehle des Herrn (Matth. 10, 5.) gehorsam wandten die Apostel sich immer mit der Predigt des Evangeliums zuerst an die Juden, da diese, als das Volk der Verheißung und des Glaubens, die ersten Ansprüche auf die Verkündigung des bereits erschienenen Messias hatten. Paphos, berühmt durch den prachtvollen Tempel der Cythere, war der Sitz des römischen Prokonsuls Sergius Paulus, den die Apstg. 13, 7. einen „verständigen" Mann nennt. Unbefriedigt durch die heidnische Philosophie

*) S. Einleit. in das Evang. des Markus S. 3 f.

und Volksreligion und nach Erkenntniß der Wahrheit strebend hielt dieser einen jüdischen Goëten bei sich, Barjesu genannt, um durch ihn in die geheimen Wahrheiten der orientalischen Philosophie sich einweihen zu lassen. Solche Goëten, auch Magier genannt, streiften damals viele im Oriente umher, die sich hauptsächlich mit gaukelhaften Todten- und Dämonenbeschwörungen, Zaubereien, Krankenheilungen, Weissagen aus den Sternen u. dgl. abgaben. Auch durch diesen Barjesu konnte der Wahrheitsdurst des Sergius Paulus nicht befriedigt werden. Als er daher von der neuen Lehre hörte, trug er Verlangen, diese kennen zu lernen, und rief deßhalb den Paulus und Barnabas zu sich. Der Goët, der sich mit dem prunkenden arabischen Namen Elymas, d. h. „der Weise", nennen ließ, suchte den Prokonsul gegen die Predigt der beiden Glaubensboten einzunehmen. „Paulus aber, erfüllt vom h. Geiste, heftete den Blick auf ihn und sprach: O du, voll jeglichen Trugs und jeglicher Arglist, Kind des Teufels und Feind aller Gerechtigkeit, wirst du nicht aufhören, die geraden Wege des Herrn zu verkehren? Und nun siehe, die Hand des Herrn ist wider dich: du wirst blind sein und die Sonne nicht sehen eine Zeit lang!" Und was der Apostel im heil. Zorneseifer gedroht hatte, geschah: Elymas wurde auf der Stelle blind. Der Prokonsul aber, durch diesen sinnlichen Beweis von der Wirksamkeit einer höheren Macht noch mehr für die christliche Lehre empfänglich gemacht, glaubte „staunend über die Lehre des Herrn." Apstg. 13, 4—12.

6. Von Paphos setzten Paulus und Barnabas nach Pamphilien über. In der Küstenstadt Perge verließ sie wider ihren Willen und aus einem nicht zu billigenden Motive (vgl. Apstg. 15, 37.) ihr bisheriger Begleiter Markus und kehrte nach Jerusalem zurück. Paulus und Barnabas aber reiseten weiter und kamen nach Antiochia in Pisidien. Hier gingen sie am Sabbathe in die Synagoge, und gleich der erste längere Vortrag, den Paulus hielt und worin er, nach einem kurzen Ueberblicke über die Geschichte des jüdischen Volkes bis zum König David, zum Glauben an den bereits erschienenen Messias ermunterte, machte einen so günstigen Eindruck auf die versammelten Juden und Proselyten, daß sie ihn baten, am nächsten Sabbathe die von ihm vorgetragene Lehre ausführlicher zu entwickeln. Da aber bis zum nächsten Sabbathe die Kunde von der neuen Heils-

lehre in der ganzen Stadt sich verbreitet hatte und eine große Schaar auch der heidnischen Bewohner zur Synagoge hinströmte, so erregte dieß den Neid der hochmüthigen Juden, „und sie widersprachen dem, was Paulus sagte, und lästerten.“ Da sprachen Paulus und Barnabas freimüthig: „Zu euch mußte zuerst das Wort Gottes gesprochen werden; weil ihr es aber von euch stoßet, und euch des ewigen Lebens nicht werth achtet, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden .... Da dieses die Heiden hörten, freuten sie sich und priesen das Wort des Herrn; und es glaubten, so Viele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.“ Die Juden wußten aber mit Hülfe sogenannter „frommer“ Frauen eine Verfolgung gegen Paulus und Barnabas anzuregen, so daß diese entweichen mußten. Sie wandten sich zuerst nach Ikonium, wo es ihnen grade so wie in Antiochia erging; auch von hier vertrieben kamen sie nach Lystra in Lykaonien. Apstg. 13, 13 — 14, 6.

7. In Lystra ereignete sich ein sonderbarer Vorfall. Als Paulus einst vor der Stadt das Wort Gottes verkündigte, sah er einen Lahmgeborenen vor sich auf dem Boden sitzen. Und da er aus seinen Mienen sein gläubiges Vertrauen las, sprach er mit lauter Stimme zu ihm: „Richte dich auf und stehe auf deinen Füßen!“ Und alsbald sprang der Lahmgeborene auf und wandelte. Da dieß das abergläubige Volk sah, erhob es seine Stimme und rief: „Götter sind Menschen ähnlich geworden und zu uns herabgekommen!“ Und da die Lykaonier sich insbesondere mit der Sage herumtrugen, daß die Götter, namentlich Zeus und Hermes (Jupiter und Merkur) vor Alters ihr Land in menschlicher Gestalt durchwandert und in der Hütte eines frommen Ehepaares, Philemon und Baucis, gastliche Aufnahme gefunden hätten (Ovid. Met. 8, 611 ff.), so glaubten sie, diese Olympier seien auch jetzt wieder zu einem neuen Besuche bei ihnen angekommen. Sie nannten den Barnabas Zeus und den Paulus, da er das Wort führte, Hermes; ja der Priester des benachbarten Jupitertempels führte sogar bekränzte Stiere herbei, um ihnen das übliche Opfer der Anbetung zu bringen. Als die beiden Männer dieß vernahmen, zerrissen sie von heiligem Zorne ergriffen ihre Kleider, sprangen unter die lärmende Menge, betheuerten, daß auch sie nur sterbliche Menschen seien, und beschworen sie, endlich einmal der Täuschung und Lüge zu entsa-

gen und zu dem lebendigen Gott sich zu wenden, dem Schöpfer Himmels und der Erde, der zu keiner Zeit sich unbezeugt gelassen, sondern durch die Fülle seiner Segnungen ihnen sich kund gegeben habe. „Als sie dieß sagten, konnten sie kaum das Volk abhalten, daß es ihnen nicht opferte.“ Unterdessen kamen feindselige Juden aus Antiochia und Ikonium, und diesen gelang es bald, einen großen Theil des wetterwendischen Volks gegen Paulus aufzuwiegeln. Er wurde in einem Volksauflaufe gesteinigt und als todt aus der Stadt hinausgeschleift. Aber inmitten der Gläubigen aus der Stadt, die sich um ihn her gesammelt hatten, erhob sich Paulus, gestärkt durch die Kraft Gottes, und ging in die Stadt zurück. Am andern Morgen zog er mit Barnabas weiter zu der benachbarten Stadt Derbe, und nachdem sie dort eine zahlreiche Gemeinde gebildet hatten, kehrten sie auf demselben Wege, welchen sie zuerst genommen, nämlich über Lystra, Ikonium, durch Pisidien und Pamphilien wieder zurück, überall die jungen Gemeinden in ihrem Glauben befestigend und Priester anordnend. In der Küstenstadt Attalia schifften sie sich ein nach Antiochia in Syrien, von wo sie ausgegangen waren, und beendeten so ihre erste Missionsreise. Apstg. 14, 7—25.

8. Um diese Zeit, wo Paulus und Barnabas wieder in Antiochia weilten, drohete in der dortigen Gemeinde eine Spaltung aufzukeimen, welche, wenn sie nicht im Keime erstickt wäre, einen bleibenden Gegensatz zwischen den Juden- und Heidenchristen herbeigeführt haben würde. Es kamen nämlich nach Antiochia Männer aus Jerusalem, welche aus dem strengen Pharisäismus zum Christenthum übergetreten waren. Diese erklärten den Heiden, daß es zum Eintritte in die Kirche Christi für sie nicht genug sei, die h. Taufe zu empfangen; vielmehr müßten sie auch noch die Beschneidung annehmen, und sich damit zur Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichten. Aus dieser Forderung erhellt, daß diese Judenchristen das Judenthum als eine nothwendige Durchgangsstufe zum Christenthume ansahen, daß das Christenthum ihnen nicht die alle Menschen umschaffende und zur Einheit in Christo zurückführende Gnade und Wahrheit, sondern nur ein erhöhtes Judenthum war. Daß Christus sei „des Gesetzes Ende, Jedem der glaubet zur Gerechtigkeit“, daß nur diejenigen, welche glauben, wahre Kin-

der Abrahams seien, und der Glaube Grund und Wurzel der Rechtfertigung vor Gott sei, hatten diese Männer noch nicht begriffen. Sie geriethen deßhalb mit Paulus und Barnabas in Streit; und so begann der Apostel jetzt schon den Kampf gegen eine partikularistische Richtung im Christenthume, den er noch lange fortführen sollte, und der ihm viele Leiden verursachte. Es war aber, menschlich zu reden, ein großes Glück für die junge Kirche, daß diese gefährliche Streitfrage über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume sich noch bei Lebzeiten der Apostel erhob, und unter ihrer Auktorität entschieden wurde. Die Gemeinde zu Antiochia beschloß, Abgeordnete zur Schlichtung dieses Streites nach Jerusalem zu senden. Die Wahl fiel natürlich auf Paulus und Barnabas als diejenigen, welche in der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden am thätigsten gewesen waren. So unternahm nun Paulus wahrscheinlich im Jahre 52 n. Chr. seine dritte Reise nach Jerusalem zum Apostelconcile. Apstg. 15, 1—5.

9. Die Akten dieses ersten ökumenischen Concils werden uns Apstg. 15, 6—29. mitgetheilt. Es wird uns da erzählt, wie zuerst über den in Frage stehenden Streitpunkt in Privatkreisen (vgl. Gal. 2, 2.) debattirt wurde; wie dann die Apostel und Aeltesten in feierlicher Versammlung die Frage untersuchten, wie hier Petrus wiederum zuerst auftrat, und sich entschieden dafür aussprach, daß den Heiden, welche zum Christenthum übertreten wollten, keine weitere Verbindlichkeiten aufgelegt werden sollten. Da die ganze Versammlung, wie Apstg. 15, 12. ausdrücklich bemerkt wird, „schwieg" und durch dieses ihr Schweigen der Auktorität des Petrus ihre Huldigung darbrachte, so erzählten Paulus und Barnabas, welch' große Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden gethan, um so das Wort des Petrus noch mehr zu bekräftigen. Zuletzt trat dann der Apostel Jakobus auf und machte den vermittelnden Vorschlag, daß die aus dem Heidenthume zum Christenthume Uebertretenden zwar nicht zur Haltung der mosaischen Gebote verpflichtet werden sollten, wohl aber sollte ihnen aufgelegt werden die Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote, namentlich die Enthaltung vom Götzendienste, von der Hurerei, vom Erstickten und vom Blute, um so dem Rückfalle in's Heidenthum vorzubeugen. Da dieser Antrag von Allen angenommen wurde, so erließ die ganze

Versammlung ein Schreiben an die Heidenchristen in Syrien und Cilicien, welches jenen Judaisten, von welchen die Gemüther der Heidenchristen beunruhigt waren, entgegenwirken sollte. Es wird hierin ausdrücklich gesagt, daß jene Leute eigenmächtig gehandelt und keineswegs von den Aposteln eine Vollmacht oder einen Auftrag erhalten hätten. Paulus und Barnabas, welche von jenen Judaisten vermuthlich für Verfälscher der Lehre Christi ausgegeben wurden, werden hier als ächte und eifrige Verkündiger des wahren Evangeliums den Gemeinden empfohlen, als Männer, welche für die Sache Christi ihr Leben hinzugeben bereit gewesen wären. Zur Widerlegung jener Behauptungen der pharisäisch Gesinnten und ihrer Anklagen gegen Paulus und Barnabas habe man zwei bewährte Männer, den Judas und Silas, ausgewählt, damit diese den Gemeinden dieselbe Lehre verkündigten, welche sie von Paulus und Barnabas gehört hatten. „Denn", heißt es am Schlusse dieses Conciliarschreibens, „es hat dem h. Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzulegen, als diese nothwendigen Stücke: daß ihr euch enthaltet von den Götzenopfern, vom Blute und vom Erstickten und von der Hurerei. Wenn ihr euch davor bewahret, werdet ihr wohl thun. Lebet wohl!" Mit diesem Schreiben kehrten Paulus und Barnabas, begleitet von Judas und Silas, nach Antiochia zurück. Barnabas nahm auch seinen Vetter Johannes Markus, der sie bei ihrer ersten Missionsreise in Pamphilien verlassen hatte, von Jerusalem wieder mit als Gehülfen für das gemeinsame Werk. — Das Schreiben that seine Wirkung in der Gemeinde zu Antiochia, denn es heißt Apstg. 15, 31.: „Als sie den Brief gelesen hatten, freueten sie sich des Trostes. Judas aber und Silas, die selbst Propheten waren, trösteten die Brüder mit vielen Worten und stärkten sie."

§. 3. Die zweite Missionsreise Pauli.

52—54 n. Chr.

1. „Paulus und Barnabas verweilten (nach ihrer Rückkehr von Jerusalem) zu Antiochia, und sie lehrten und verkündigten mit vielen Anderen die frohe Botschaft des Wortes des Herrn. Nach einigen Tagen aber sprach Paulus zu Barnabas: Laß uns wieder nach den Brüdern sehen in allen Städten, wo wir das Wort

des Herrn gepredigt haben, wie es um sie stehe" (Apstg. 15, 35 ff.). Die jungen Gemeinden Kleinasiens bedurften noch sehr der Nachhülfe in der Lehre und der Stärkung im Glauben; um ihnen diese zu bringen, beschlossen Paulus und Barnabas ihre zweite Missionsreise. Barnabas wollte seinen Neffen Johannes Markus als Gefährten auch auf dieser Reise wieder mitnehmen. Allein diesem Vorhaben widersetzte sich Paulus mit aller Kraft; denn da Markus sie früher auf der ersten Missionsreise in Pamphilien verlassen hatte (Apstg. 13, 13.), hielt Paulus ihn für untüchtig zu einem solchen Berufe. Es zeigt sich hier der strenge Ernst in dem Charakter des Weltapostels. Alle persönlichen natürlichen Gefühle hat er selbst um Christi willen verläugnet, und er will sie auch von seinen Gehülfen verläugnet wissen; er hat auf Alles verzichtet und es für Koth erachtet, damit er Christum gewinne, er hat nie mit Fleisch und Blut Rath genommen, wo es Gottes Sache galt; dasselbe fordert er nun auch von seinem Mitarbeiter. So trat zwischen den beiden apostolischen Männern, welche bisher an dem Werke des Herrn mit einander zusammen gearbeitet hatten, eine Spannung (παροξυσμός) ein, welche ihre Trennung zur Folge hatte. Diese Spannung war jedoch nicht von langer Dauer; denn als Paulus einige Jahre später den ersten Brief an die Korinther schrieb, finden wir ihn wieder mit Barnabas verbunden (1 Kor. 9, 6. vgl. Kol. 4, 10 ff. 2 Timoth. 4, 11.). In der Hand Gottes diente diese Trennung zur weitern Verbreitung des Reiches Christi. Barnabas zog mit Markus zuerst wieder nach Cypern, seinem Vaterlande, und von dort später wahrscheinlich nach Rom. So berichten wenigstens die clementinischen Recognitionen 1, 7.

2. Paulus wählte sich den Silas, dessen schon oben (S. 14.) Erwähnung geschehen, zum Begleiter und ging mit ihm zu Lande durch Syrien und Cilicien, überall die jungen Gemeinden stärkend. In Lykaonien besuchte er wiederum die Städte Derbe, Lystra und Ikonium. In Lystra, wo er das vorige Mal ein volles Maaß von Leiden und Drangsal gefunden hatte, nahm er jetzt einen jungen Mann, Namens Timotheus, auf, der ihm von den Gemeinden in Lystra und Ikonium besonders empfohlen wurde, und der fortan sein liebster Jünger und sein treuester Gefährte wurde. Timotheus, aus Derbe oder Lystra (Apstg. 16, 1. vgl. 20, 4.) gebürtig, der Sohn einer frommen

Jüdin, die aber bereits Christin geworden, und eines heidnischen Vaters, war schon Christ, als er zum Paulus kam; aber „der Juden wegen", wie die Apostelgeschichte sagt, ließ Paulus ihn noch nachträglich beschneiden. Dieser Zug ist wichtig für die Beurtheilung des Weltapostels. Kurz vorher auf dem Apostelconcile war beschlossen, den zum Christenthume übertretenden Heiden keine Verpflichtung in dieser Hinsicht aufzulegen, und als die Judenchristen in Jerusalem darauf drangen, er solle seinen Begleiter, den Heidenchristen Titus, beschneiden lassen, so widersetzte er sich dieser Zumuthung mit aller Kraft (Gal. 2, 3 ff.). Ferner tadelte er zu Antiochia den Petrus scharf wegen seiner zu großen Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen (Gal. 2, 11.), und an die Galater schreibt er 5, 2 ff.: „Wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze. Ich bezeuge aber einem Jeden, der sich beschneiden läßt, daß er noch das ganze Gesetz schuldig ist zu thun. Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollet, und seid aus der Gnade herausgefallen; denn wir erwarten im Geiste aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch Liebe wirksam ist." Hier nun in Lystra, wo Niemand es forderte, ließ Paulus den Timotheus „der Juden wegen" beschneiden. Man hat hieraus auf Mangel an Entschiedenheit des Charakters und an Festigkeit des Benehmens beim Apostel schließen wollen; allein ganz mit Unrecht. Vielmehr zeigt sich hierin seine große Lehrweisheit. Wo es ohne Nachtheil der Wahrheit geschehen konnte, schonte er die Schwächen seiner Mitmenschen, gab ihren unschädlichen Vorurtheilen nach; und so ließ er den Timotheus beschneiden, um seiner Heilslehre bei den Juden in der Gegend von Lystra und Ikonium desto bessern Eingang zu verschaffen. Wo man aber Judenthum und Christenthum vermischend die Beschneidung als nothwendig forderte, wo also die Wahrheit in Gefahr stand verfälscht zu werden, da wich er kein Haar breit von seiner christlichen Ueberzeugung. So war also Paulus eben so weit entfernt von aller schroffen Starrheit und rechthaberischem Eigensinn, als von haltlosem Schwanken, feiger Unentschiedenheit und Buhlen um Gunst der Menschen. Daher konnte er später mit eben so viel Recht von sich sagen: „Für die Juden bin ich gleichsam ein Jude

geworden, damit ich die Juden gewänne; für die Schwachen bin ich schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich Alles geworden, um Alle selig zu machen" (1 Kor. 9, 20 ff.), wie er anderswo mit voller Zuversicht fragen konnte: „Ist es mir denn um Menschen Gunst oder Gottes Beifall zu thun? Oder suche ich den Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen wollte, so wäre ich Christi Diener nicht" (Gal. 1, 10.).

3. Auf seiner ersten Missionsreise war Paulus nur bis Ikonium vorgedrungen (Apstg. 13, 51 ff.); jetzt aber ging er von Ikonium weiter durch Phrygien in das galatische Land. Ueber die Wirksamkeit des Apostels in Phrygien ist nichts Weiteres bekannt; auch ist nicht ausdrücklich gesagt, welche Orte Galatiens er besuchte und wie lange er dort weilte. Der Verfasser der Apostelgeschichte verfährt in diesem Berichte sehr summarisch; man sieht, daß er mit seiner Erzählung nach Troas zu kommen eilt, wo er selbst in die Reisebegleitung Pauli eintritt. Daß aber Paulus in Galatien predigte und Gemeinden stiftete, erhellt deutlich aus Gal. 4, 19., wo er die Galater „seine Kinder" nennt, „die er wiederum gebäre." Aus der Stelle Gal. 4, 13 ff. wird wahrscheinlich, daß er durch körperliche Schwäche oder Krankheit längere Zeit in Galatien zurückgehalten wurde. — Als Paulus Galatien verließ, war er anfangs unschlüssig, wohin er sich wenden sollte, ob südwestlich nach dem prokonsularischen Asien, welches einen Theil von Mysien, dann ganz Lydien und Karien umfaßte, oder nördlich nach Bithynien. Durch höhere Weisung wurde ihm aber ein anderer Weg vorgeschrieben, nämlich durch Mysien nach Troas, einer Stadt, die in dem ehemaligen Gebiete der alten berühmten und besungenen Troja am ägäischen Meere lag. In Troas traf er mit dem Arzte Lukas, dem Verfasser der Apostelgeschichte, zusammen, und dieser schloß sich dem Apostel als Gefährte für das Missionswerk an. Obgleich Lukas dieß nicht ausdrücklich anmerkt, so sehen wir es doch daraus, daß er in seiner Apostelgeschichte von hier an (Apstg. 16, 10.) in der ersten Person erzählt. Wie lange Paulus zu Troas blieb und ob er dort predigte, wissen wir nicht. Einst in der Nacht, die er nicht selten wachend in Betrachtung und Gebet zubringen mochte, hatte er ein Gesicht: ein Mann, den er an seiner Tracht alsbald für einen Mace-

donier erkannte, stand vor ihm, bat und sprach: „Zieh herüber nach Macedonien und hilf uns!“ Paulus, der damals Tag und Nacht kein anderes Anliegen hatte, als zu erfahren, wohin er sich nach dem Willen des Herrn jetzt mit der Predigt des Evangeliums wenden sollte, bedurfte zu dieser Erscheinung keiner weitern Erklärung; er nahm sie einfältig und zweifellos für das, was sie war, für eine Stimme von Oben, wodurch ihm seine Frage: Wohin? beantwortet, der Wille des Herrn geoffenbart und der Weg gezeigt wurde, den er jetzt einschlagen sollte. Der höhern Weisung gehorsam segelte er sogleich mit seinen Begleitern nach Macedonien ab. Apstg. 16, 1—11.

4. In Neapolis, der Hafenstadt Macedoniens, betrat der Apostel zum ersten Male den Boden Europa's, der von jetzt an der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit werden sollte. Von dort begab er sich nach Philippi, welches eine der vornehmsten Städte Macedoniens und eine römische Colonie war. Es gab dort nur wenige Juden, die deßhalb auch keine Synagoge hatten, sondern nur eine Proseuche, d. h. ein Gebäude, das mit geringern Privilegien versehen die Stelle der Synagoge vertreten mußte, und welches nicht so sehr, wie diese, dem Vorlesen des Gesetzes und der Propheten, als vielmehr nur dem gemeinschaftlichen Gebete gewidmet war. Diese Proseuchen lagen gewöhnlich außerhalb der Stadt, um den Heiden keinen Anstoß zu geben, und waren der gesetzlichen Waschungen wegen wo möglich am Ufer eines Flusses gebaut. So auch hier in Philippi. Zu dieser Proseuche begab sich nun Paulus mit seinen Gefährten früh Morgens am Sabbath und knüpfte dort mit den Frauen aus der Stadt eine Unterredung über religiöse Gegenstände an. Seine Worte machten Eindruck auf das Herz einer Purpurhändlerin, die aus der Stadt Thyatira in Lydien gebürtig war und Lydia hieß. Sie war eine Proselytin, d. h. eine Heidin, welche durch das Lesen der heil. Schriften alten Testaments in der griechischen Uebersetzung und durch den Umgang mit Juden zur Erkenntniß und Anbetung des Einen wahren Gottes und zur Verehrung des alten Testaments als einer göttlichen Offenbarung gekommen war. Sie wurde gläubig und ließ sich mit ihrer ganzen Familie taufen; und um sich für das gefundene Heil dankbar zu beweisen, nöthigte sie den Paulus, mit seinen Begleitern in ihrem Hause seine Wohnung zu neh-

men. Von der Familie der Lydia verbreitete sich dann das Christenthum weiter unter den Bewohnern der Stadt, und ihr Haus bildete den ersten Versammlungsplatz der Gläubigen. Apstg. 16, 12—15. 40.

5. In Philippi war eine Sklavin, die vom bösen Geiste oder, wie die Einwohner glaubten, vom Geiste des Python oder Apollo, des Gottes der Wahrsagerei, besessen und durch ihn in den Zustand des Hellsehens versetzt ihrer Herrschaft durch Wahrsagen großen Gewinn brachte. Oft wenn Paulus und seine Begleiter zur Proseuche gingen, rief diese Besessene ihnen nach: „Diese Menschen sind Diener des höchsten Gottes, die uns den Weg des Heils verkünden.“ Dieses Zeugniß einer vom Volke angestaunten Wahrsagerin hätte nach menschlicher Berechnung viel wirken können, um das Volk auf die neue von Paulus verkündigte Lehre aufmerksam zu machen; aber fern war es der Gesinnung des Weltapostels, eine solche Vermischung der Wahrheit und der Lüge für seine Sache zu benutzen. Ebenso wie der Heiland (Mark. 1, 25.) wollte auch Paulus nicht von dämonischen Kräften gepriesen sein. Anfangs bekümmerte er sich um das Geschrei der Sklavin gar nicht; da sie aber nicht aufhörte zu rufen, wandte er sich endlich zu ihr und gebot dem Geiste, von ihr zu weichen. Und alsbald geschah es. Als nun die Sklavin ihre Wahrsagerkünste nicht mehr treiben konnte, sahen sich ihre Gebieter des daraus gezogenen Gewinnes beraubt. Wüthend ergriffen sie daher den Paulus und Silas und klagten dieselben vor der Obrigkeit (den Duumvirn) an als jüdische Ruhestörer, welche in der römischen Colonie jüdische Religionsgebräuche zu verbreiten suchten, was durch die römischen Staatsgesetze verboten war. Ohne weitere Untersuchung wurden sie öffentlich gestäupt, in's Gefängniß geworfen und ihre Füße auf eine peinliche Weise aus einander gezogen und in einen Block (nervus) eingespannt. Alle diese Leiden vermochten nicht den Muth und die Freudigkeit der Glaubenshelden niederzubeugen. Um Mitternacht vereinigten sie sich, im Gebete Gott zu preisen; „und die im Gefängnisse waren, hörten sie. Da entstand plötzlich ein starkes Erdbeben, so daß die Grundvesten des Kerkers erschüttert wurden; und sogleich öffneten sich alle Thüren, und Aller Bande wurden los. Als aber der Kerkermeister, der erwacht war, die offenen Thüren des Kerkers sah, zog er das

Schwert und wollte sich tödten, meinend, die Gefangenen seien entflohen. Paulus aber rief mit lauter Stimme und sprach: Thue dir kein Leid, denn Alle sind wir hier! Da forderte er Licht und ging hinein und zitternd fiel er Paulus und Silas zu Füßen. Er führte sie hinaus und sprach: Ihr Herren, was muß ich thun, um selig zu werden? Sie aber sprachen: Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du selig werden, du und dein Haus. Und sie redeten zu ihm das Wort des Herrn und zu Allen, die in seinem Hause waren. Und er nahm sie in jener Stunde der Nacht und wusch ihre Striemen; und er ward sogleich getauft sammt seinem ganzen Hause. Und nachdem er sie in sein Haus geführt, ließ er ihnen ein Mahl bereiten; und er freuete sich, daß er gläubig geworden an Gott sammt seinem ganzen Hause." Paulus und Silas kehrten darauf wieder in ihr Gefängniß zurück. „Als es nun Tag geworden war, sandten die Duumvirn — wahrscheinlich erschreckt durch das nächtliche Erdbeben, welches sie als ein Zeichen des Zorns der Gottheit über die widerrechtliche Behandlung der beiden Fremdlinge ansehen mochten — ihre Gerichtsdiener, welche sagten: Laß diese Menschen los. Der Kerkermeister aber verkündigte diese Worte dem Paulus: die Stadtobersten haben gesandt, daß ihr losgelassen werdet. So gehet nun hinaus und ziehet in Frieden!" Paulus, eben so weit entfernt von falscher Demuth als von selbstgefälligem Stolze, verlangte, da er öffentlich als ein Verbrecher behandelt war, auch eine öffentliche Ehrenrettung. Er verlangte dieß nicht seinetwegen, sondern um der Sache willen, die er vertrat. Man sollte hintennach nicht sagen können, das Christenthum sei in Europa zuerst durch namenlose verdächtige Landstreicher verkündigt, durch Menschen, die zu Philippi öffentlich gestäupt und in's Gefängniß geworfen der größern Schande oder dem Tode bei Gelegenheit eines Erdbebens nur noch so eben heimlich entronnen seien. „Oeffentlich", sagt er deßhalb, „unverhört haben sie uns, römische Bürger, gegeißelt und in's Gefängniß geworfen, und jetzt entlassen sie uns heimlich? Nicht so, sondern kommen sollen sie und selbst uns hinausführen!" Bekanntlich durfte man einen römischen Bürger nicht peitschen lassen, und eben so wenig durfte er in Ketten und Bande gelegt werden; hatte er ein Verbrechen begangen, und war er in rechtlicher, gesetzlicher Weise des Verbrechens überführt, so konnte

ihm sein Bürgerrecht genommen werden, und erst wenn er dieses verloren hatte, durfte man mit Geißelung und Banden gegen ihn verfahren. Als nun die Duumvirn hörten, „daß es Römer seien, fürchteten sie sich. Sie kamen, thaten Abbitte, führten sie hinaus und baten sie, aus der Stadt zu gehen." Paulus und Silas gingen aus dem Gefängnisse und hin zum Hause der Lydia, und nahmen dort Abschied von der Gemeinde. Apstg. 16, 16—40.

6. So verließ Paulus mit Silas nach einem Aufenthalte von mehreren Wochen Philippi, und richtete seinen Weg über Amphipolis und Apollonia nach dem 20 Meilen von Philippi entfernten Thessalonich. Seine beiden Begleiter Lukas und Timotheus ließ er in Philippi zurück zur Stärkung der jungen Gemeinde. In Thessalonich, der größten Stadt Macedoniens und zugleich einer ansehnlichen Handelsstadt, wohnten viele Juden und hatten dort eine Synagoge. In diese ging Paulus an drei Sabbathen und sprach zu den Versammelten „von der Schrift, indem er sie aufschloß und zeigte, daß der Messias (nach den alttestamentlichen Weissagungen) leiden und von den Todten auferstehen mußte, und daß dieser (im A. T. verheißene) Messias Jesus sei, den er ihnen verkündige." Einige Juden wurden gläubig; besonders aber gewann er sich durch diese Vorträge das Herz vieler Proselyten, und durch diese wurde dann der Weg für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden der Stadt gebahnt. Aber die schnelle und große Theilnahme, welche die Predigt des Apostels bei den Heiden fand, erregte die fanatische Wuth und Eifersucht der zahlreichen Juden. Sie wiegelten einen Theil des Pöbels auf, und dieser drang in das Haus des Christen Jason, wo Paulus wohnte. Da sie den Paulus und Silas dort nicht fanden, ergriffen sie den Jason und einige andere Christen und schleppten diese vor Gericht, und schrien: „die den Erdkreis rebellisch gemacht haben, die sind auch hierher gekommen, und diese hat Jason aufgenommen; und sie Alle handeln wider die Satzungen des Kaisers, weil sie sagen, daß ein Anderer König sei, nämlich Jesus." Nachdem jedoch Jason und die Uebrigen sich dafür verbürgt hatten, daß hier kein Attentat wider die römische Majestät obwalte, wurden sie wieder freigelassen. Paulus aber und Silas verließen noch in derselben Nacht die Stadt, um allen weiteren Unruhen vor-

zubeugen. Wie lange überhaupt der Apostel damals in Thessalonich verweilt habe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Wenn wir aber erwägen, daß die Gemeinde von Thessalonich kurz nachher schon so bedeutend war, daß Paulus zwei Sendschreiben an dieselbe erließ, wenn wir ferner aus Phil. 4, 16. erfahren, daß der Apostel während seines damaligen Aufenthaltes in Thessalonich zweimal eine Unterstützung aus Philippi erhielt, so werden wir gewiß nicht irren, wenn wir einen mehr als dreiwöchentlichen Aufenthalt Pauli daselbst annehmen. Apstg. 17, 1—10.

7. Von Thessalonich ging Paulus nach Beröa und predigte dort mit vielem Erfolg unter Juden und Heiden. „Als aber die Juden in Thessalonich erfuhren, daß auch in Beröa das Wort Gottes von Paulus verkündigt würde, kamen sie auch dahin, und brachten das Volk in Bewegung und Aufruhr.“ So mußte Paulus auch diese Stadt bald wieder verlassen, jedoch ließ er den Timotheus, der in Beröa wieder zu ihm gestoßen war, und den Silas dort zurück zur weiteren Pflege des ausgestreuten Saamens. Er selbst schlug, begleitet von einigen Gläubigen aus der Stadt, den Weg ein „dem Meere zu“ (s. zu Apstg. 17, 14.) und kam nach Athen, der Mutterstadt hellenischer Bildung und Weltweisheit, dem Mittelpunkte des heidnischen Cultus. Hier, wo des Nachdenkens, des Untersuchens, des Disputirens, des Lehrens und Lernens kein Ende war, wo man so stolz war auf sein eingebildetes Wissen, sollte nun zum ersten Male gepredigt werden die Lehre von dem Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit. Bevor Paulus hier mit der Verkündigung des Evangeliums auftrat, wollte er zuerst die Ankunft des Silas und Timotheus abwarten. Durch seine nach Beröa zurückkehrenden Begleiter hatte er diese aufgefordert, ihm sobald als möglich nach Athen nachzukommen. Als er jedoch in der Stadt umhergehend diesen Sitz menschlicher Bildung mehr als alle andern Städte mit Götterbildern angefüllt sah, da „ergrimmte sein Geist in ihm“; er konnte dem Drange des heiligen Eifers nicht widerstehen, von dem zu zeugen, welcher den Verirrten die wahre Weisheit und das wahre Heil darbot. Nicht allein sprach er in der Synagoge zu den Juden und Proselyten, sondern öffentlich auf dem Markte redete er zu denen, die zugegen waren, disputirte mit den Philosophen aus der epikuräi-

schen und stoischen Schule. Einige verlachten ihn und sagten höhnisch: „Was will dieser Schwätzer sagen?" Andere meinten, weil Paulus von Jesus und der Anastasis (Auferstehung) spreche, er wolle neue Götter verkünden, und es war ihnen ganz willkommen, einmal wieder etwas Neues zu hören. „Denn", sagt der h. Lukas, „die Athener verlegen sich auf nichts Anderes, als etwas Neues zu sagen oder zu hören." Sie führten ihn deßhalb nach der Anhöhe, wo das erste Tribunal zu Athen, der Areopag, seine Versammlungen zu halten pflegte, und wo er leichter einen Platz finden konnte, um zu Vielen verständlich zu reden. Hier hielt nun Paulus vor den versammelten Athenern eine Rede, in welcher sich Eleganz und Feinheit mit religiösem Tiefsinne wunderbar vereinigen und die uns ein schönes Beispiel seiner apostolischen Weisheit und seiner Beredtsamkeit gibt. Es fanden sich aber nur Einzelne, welche sich gleich an den Apostel anschlossen, sich von ihm weiter unterrichten ließen und gläubig wurden. Unter diesen war eine vornehme Frau, Namens Damaris, und sogar ein Mitglied des Areopagitencollegiums, Dionysius, der nach Constit. App. 7, 46. später der erste Bischof von Athen wurde. — In Athen stieß wahrscheinlich Timotheus wieder zu dem Apostel; aber Paulus, besorgt für die neue Gemeinde in Thessalonich, schickte ihn dorthin zurück, damit er die Gläubigen befestige in ihrem Glauben und sie kräftige in den Leiden, die sie zu erdulden hatten (1 Thess. 3, 1. 2.). Er selbst begab sich von Athen nach Korinth. Apstg. 17, 11 — 18, 1.

8. In Korinth nahm Paulus seine Wohnung bei einem aus Pontus gebürtigen Judenchristen, Namens Aquila, der ebenfalls das Zeltmacherhandwerk trieb. Dieser Aquila war früher in Rom ansässig gewesen; als aber der Kaiser Claudius im Jahre 51 n. Chr. das Edikt gab, daß alle Juden aus Rom sollten vertrieben werden, und die Christen als eine jüdische Sekte betrachtet wurden, mußte er auswandern und zog mit seiner Frau Priscilla oder Prisca nach Korinth, wo er sich kurz vor der Ankunft des Apostels häuslich niederließ. Paulus arbeitete nun die Tage der Woche hindurch mit Aquila, und erwarb sich so durch Händearbeit seinen Lebensunterhalt; an den Sabbathen aber predigte er in der Synagoge. Da er jedoch hier bald heftigen Widerspruch von den Juden erfuhr, so verließ er die jüdische Synagoge und predigte fortan den Heiden in dem Hause

eines Proselyten, der Justus hieß. Die große Theilnahme, welche seine Predigt bei Juden und Heiden fand, erregte den Haß der Juden auf's Heftigste, und Paulus mag viele Anfeindungen und Nachstellungen von ihnen zu erdulden gehabt haben, von denen die Apostelgeschichte keine Erwähnung thut. Auch scheint es nach einzelnen Andeutungen der spätern Briefe an die Korinther, daß er bei seinem jetzigen Aufenthalt in Korinth vielfach durch körperliche Schwachheit gehemmt und durch innere Anfechtung beengt wurde. Damit er nun nicht den Muth sinken lasse, stärkte ihn der Herr, der ihm in einem nächtlichen Gesichte erschien und zu ihm sprach: „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht! denn ich bin mit dir, und Niemand soll sich unterstehen, dir zu schaden; denn ich habe ein großes Volk in dieser Stadt." Durch diese Ansprache gekräftigt predigte der Apostel unverdrossen das Evangelium in Korinth anderthalb Jahre lang. Während dieser Zeit kam ein neuer Prokonsul nach Korinth, Annäus Gallio, ein Bruder des berühmten Philosophen Seneka. Die Juden suchten diesen Umstand zu benutzen und klagten den Paulus vor dem neuen Prokonsul an, daß er durch Verbreitung solcher Lehren, welche ihren Religionsgrundsätzen widerstritten, Spaltungen unter ihnen errege. Allein Annäus Gallio, ein kluger Mann von milder Gemüthsart, zeigte keine Lust, in die innern Religionsstreitigkeiten der Juden sich zu mischen, und wies die Ankläger ab. „Wenn es", sagte er, „irgend ein Unrecht oder eine arge Schandthat wäre, so würde ich euch anhören von Rechtswegen: da es sich aber um Worte und Namen und euer Gesetz handelt, so möget ihr selbst zusehen; darüber will ich nicht Richter sein." *) Dieses Verfahren des Gallio gefiel den umstehenden Heiden so, daß sie den Hauptankläger, den Synagogenvorsteher Sosthenes, ergriffen und vor dem Richterstuhle schlugen, ohne daß der Prokonsul es hinderte. Diese vereitelte Unternehmung gegen den Apostel sicherte ihm desto mehr Ruhe für seine fortgesetzte Wirksamkeit in dieser Gegend. Apstg. 18, 2—17.

9. Als Paulus schon einige Zeit in Korinth und in der

*) Durch Vermittlung des Gallio soll auch Seneka mit Paulus und der christlichen Lehre bekannt geworden sein. S. Gelpke de familiarit. Pauli c. Seneca Lips. 1813. 4. pag. 18.

Umgegend zur Verbreitung des Evangeliums gewirkt hatte, kam Timotheus von Thessalonich zu ihm zurück (Apstg. 18, 5.), und durch ihn erhielt er Nachrichten über den Zustand dieser Gemeinde, die theils erfreulicher Art waren, theils aber auch das Herz des Apostels besorgt machten. Hauptsächlich war es die Lehre von der Wiedererscheinung Christi zum Gerichte, welche in dieser Gemeinde viele Unruhe und Verwirrung verursachte (vgl. 1 Thess. 5, 1. 19 ff.). Ohne Zweifel nämlich hatte Paulus in seiner mündlichen Predigt zu Thessalonich vielfach hingewiesen auf die Wiederkunft Christi, um die Hoffnung der Gläubigen zu beleben und sie in ihrem Leiden zu stärken. Und da ihm einerseits über den Zeitpunkt dieser Wiedererscheinung Nichts geoffenbart war (Mark. 13, 32.), andererseits aber beim Blicke in die Zukunft die Kirche aller Zeiten als Ein Ganzes ihm vorschwebte, so hatte er wahrscheinlich über diese Wiederkunft Christi so gesprochen, als ob dieselbe nicht mehr so ganz ferne sei, als ob er und seine Zeitgenossen diese noch erleben würden (vgl. 1 Thess. 4, 14. 16.). Dieses hatte dann bei Einigen in Thessalonich zu Mißverständnissen und schwärmerischem Wesen Veranlassung gegeben, so daß Paulus es für nöthig hielt, ein Schreiben an diese Gemeinde zu erlassen. So entstand unser erster Brief an die Thessalonicher, der erste Brief, den wir überhaupt von dem Apostel Paulus besitzen und vielleicht das älteste Stück des neutestamentlichen Canons. Allein die schwärmerische Richtung rücksichtlich der Wiedererscheinung Christi wurde durch diesen Brief nicht unterdrückt, vielmehr steigerte sie sich in bedauerlichem Grade. Es traten in der Gemeinde Einige auf, welche Offenbarungen darüber empfangen haben wollten, daß die Wiederkunft des Herrn ganz nahe bevorstehe. Man berief sich dafür auf verdrehte Aeußerungen des Apostels aus der Zeit seines Aufenthalts in Thessalonich; ja Einer der Beförderer dieser Schwärmerei ging so weit, daß er einen Brief im Namen des Paulus erdichtete, der zur Bestätigung jener Erwartung dienen sollte. Dieß veranlaßte den Apostel wahrscheinlich noch in demselben Jahre einen zweiten Brief an die Thessalonicher zu schreiben. In diesem Briefe macht er, um vor der voreiligen Erwartung jenes letzten entscheidenden Zeitpunktes zu warnen, auf die Zeichen der Zeit aufmerksam, welche demselben vorangehen sollten, nämlich: offenkundiger allgemeiner Abfall

vom wahren Gott, und dann die Erscheinung des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, des Antichrists. Um künftighin Verfälschungen seiner Briefe vorzubeugen, setzte Paulus, der überhäuft mit Sorgen und Arbeiten seine Briefe zu dictiren pflegte, die Worte des Grußes eigenhändig hinzu, und bemerkte ausdrücklich, daß sie an dieser Handschrift alle wirklich von ihm herrührenden Briefe erkennen könnten.

10. Nachdem der Apostel anderthalb Jahre für die Gründung und Ausbreitung der Kirche in Korinth und Achaja gewirkt hatte, beschloß er wahrscheinlich zum Pfingstfeste nach Jerusalem zu reisen. Es war dieß die vierte Reise nach Jerusalem seit seiner Bekehrung. Mit ihm reiseten Aquila und Priscilla, und sie kamen zunächst nach Ephesus, wo Paulus in der Synagoge predigte. Man bat ihn eine Zeit lang dort zu verweilen, allein er war nicht dazu zu bewegen; mit dem Versprechen, bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, reisete er weiter nach Jerusalem. Aquila und Priscilla blieben in Ephesus. Von Jerusalem ging dann der Apostel wieder nach Antiochia, der Metropole der heidenchristlichen Welt, wo er einige Zeit (χρόνον τινά) verweilte. Apstg. 18, 18—23.

§. 4. Die dritte Missionsreise Pauli.

54—58 nach Chr.

1. Nachdem Paulus einige Zeit in Antiochia zugebracht hatte, trat er seine dritte Missionsreise an. Er zog durch Phrygien und Galatien, überall die Gemeinden im Glauben stärkend, und kam seinem früheren Versprechen gemäß nach Ephesus, der größten Handelsstadt Asiens diesseits des Taurus. Diese Stadt wählte er nun zum Sitze längerer Wirksamkeit; er blieb daselbst fast drei Jahre lang. Zuerst verkündigte er drei Monate hindurch das Evangelium in der jüdischen Synagoge; allein durch die feindselige Gesinnung, welche ein Theil der Juden zeigte, bewogen, wandte er sich zu den Heiden und predigte fortan in dem Hörsaale eines Rhetors, Namens Tyrannos. Hier verkündigte er das Wort Gottes mit vielem Erfolge zwei Jahre lang. Um dem falschen Zauberwesen, welches in Ephesus in hohem Ansehen stand, entgegen zu wirken, verrichtete der Apostel daselbst viele Wunder und brachte es dahin, daß Viele der

Zauberei und den magischen Künsten ganz entsagten, ihre Zauberbücher brachten und dieselben öffentlich verbrannten. Apstg. 18, 23 — 19, 20.

2. Noch hatte Paulus nicht gar lange in Ephesus verweilt, als er Nachrichten von dem Zustande der Gemeinden in Galatien erhielt, die seine apostolische Sorgfalt in Anspruch nahmen. Auch in diesen Gemeinden hatte sich eine judaisirende Partei gebildet, welche die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes als zur Theilnahme an der Kirche Christi durchaus erforderlich den Heidenchristen auferlegen wollte. Und da Paulus einer solchen falschen Auffassung des Christenthums am entschiedensten sich widersetzte, so suchte diese Partei das Ansehen des Apostels bei den Gläubigen herabzusetzen. Man zog seine Apostelwürde in Zweifel, weil er nicht in derselben Weise, wie die übrigen Apostel, von Christo selbst unmittelbar unterrichtet und zum Apostel eingesetzt worden sei. Und um diesen Zweifel noch mehr zu bestärken, suchte man einen Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus und dem Vortrage der andern Apostel nachzuweisen, und beschuldigte ihn des Abfalls von der reinen Lehre Christi. Durch dieses Parteigetriebe, welches die Gemüther der Gläubigen leicht verwirren konnte, sah der Apostel sich veranlaßt, von Ephesus aus einen Brief an die Galater zu schreiben. Dieser Brief macht den Anfang der größern Lehrbriefe des Apostels; er enthält in der Kürze alle die großen Gedanken und lichtvollen Ideen, welche der spätere Brief an die Römer mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe der Beweisführung entfaltet. Außerdem gehört dieser Brief zu denjenigen Sendschreiben, in welchen die Individualität des Weltapostels am lebendigsten hervortritt.

3. Während seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus und wahrscheinlich in der ersten Hälfte desselben machte Paulus seine zweite Reise nach Korinth. Er pflegte überhaupt die von ihm neu gestifteten Gemeinden von Zeit zu Zeit wieder zu besuchen, um sie in ihrem Glauben zu bestärken. Zwar geschieht dieser Reise in der Apostelgeschichte durchaus keine Erwähnung; allein mehrere deutliche Stellen in seinen Briefen an die Korinther setzen nothwendig eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth vor der Abfassungszeit dieser Briefe voraus. „Siehe", sagt er 2 Kor. 12, 14., „zum dritten Male bin ich jetzt bereit,

zu euch zu kommen"; und daselbst 13, 1.: „Siehe, ich komme nun das dritte Mal zu euch." Man vgl. ferner 2 Kor. 13, 2. 12, 21. 2, 1. 1 Kor. 16, 7. Da nun der erste Brief an die Korinther gegen Ende des dreijährigen Aufenthalts in Ephesus, der zweite Brief aber kurz nachher verfaßt wurde, und der Verfasser der Apostelgeschichte vorher nur von einem Aufenthalt des Apostels in Korinth gesprochen hat, so muß er den dazwischen liegenden zweiten Aufenthalt desselben in dieser Stadt in seiner Darstellung übergangen haben. Uebergeht ja der h. Lukas Manches aus dem Leben Pauli, was wir nur aus dessen Briefen wissen, z. B. seine Reise nach Arabien gleich nach seiner Bekehrung. Diesen zweiten Besuch, den der Apostel der korinthischen Gemeinde machte, und der nach 1 Kor. 16, 7. nur von kurzer Dauer (ἐν παρόδῳ) war, können wir in die Geschichte des Apostels nicht füglicher einschalten, als eben in die Zeit seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus.

4. Von Korinth nach Ephesus zurückgekehrt empfing Paulus etwas später traurige Nachrichten von dem Zustande der Gemeinde daselbst. Von der großen Sittenlosigkeit, welche in dieser Stadt herrschte, hatte sich auch die christliche Gemeinde nicht ganz frei gehalten. Namentlich lebte ein Mitglied dieser Gemeinde in einem unerlaubten Umgange mit seiner Stiefmutter. Der Apostel sah sich deßhalb zu einem Schreiben an die korinthische Gemeinde veranlaßt, in welchem er besonders vor unzüchtigem Umgange warnte. Dieses erste Schreiben an die Korinther ist aber verloren gegangen; wir wissen davon nur aus der Andeutung, die wir 1 Kor. 5, 9—11. lesen. Die Korinther beantworteten diesen Brief des Apostels, und legten ihm zugleich mehrere Fragen zur Beantwortung vor. Auch dieses Schreiben der Korinther an Paulus ist leider verloren gegangen. Theils durch die Ueberbringer dieses Briefes, theils durch die Angehörigen einer Matrone, Namens Chloe, erhielt der Apostel nähere Nachrichten von dem Zustande der korinthischen Gemeinde. Besonders betrübend war es für sein besorgtes Herz, als er vernahm, daß die dortige Gemeinde durch verschiedene Parteiungen gespaltet, und aus ihr die Einheit der Liebe gewichen sei (vgl. 1 Kor. 1, 12.). Um nun diesen Spaltungen entgegen zu wirken, sandte Paulus seinen geliebten Jünger Timotheus von Ephesus nach Korinth (1 Kor. 4, 17.). Ehe indeß dieser, der

durch Macedonien seinen Weg nahm, daselbst anlangen konnte, eilte der Apostel durch einen Brief dem Uebelstande zu steuern. So entstand gegen das Ende des fast dreijährigen Aufenthalts Pauli in Ephesus sein zweites Sendschreiben an die Korinther, welches sich in unserm canonischen ersten Briefe an die Korinther erhalten hat.

5. Um zu erfahren, welchen Eindruck dieser Brief in der korinthischen Gemeinde gemacht habe, sandte Paulus den Titus von Ephesus nach Korinth (2 Kor. 12, 18.). Er trug diesem auf, in Troas, wo er sich länger aufhalten wollte, wieder zu ihm zu stoßen. Während nun Paulus selbst sich zur Abreise von Ephesus rüstete, entstand dort ein von dem Silberschmied Demetrius erregter Volksauflauf wider ihn (Apstg. 19, 23 ff.), der ihn bestimmte, Ephesus früher zu verlassen, als es sein ursprünglicher Plan mit sich brachte. Er ging über Troas nach Macedonien. Hier traf er mit Titus, den er in Troas vergeblich erwartet hatte, wieder zusammen (2 Kor. 2, 12. 13.), und von diesem erfuhr er, daß sein Brief eine heilsame Erschütterung in der korinthischen Gemeinde hervorgebracht hatte. Ein allgemeiner Unwille war gegen den Blutschänder laut geworden; der Bann, welchen der Apostel über ihn ausgesprochen, war von den meisten Gemeindemitgliedern in Vollzug gesetzt, sie hatten sich von allem Verkehr mit ihm losgesagt, und dieß hatte so großen Eindruck auf ihn gemacht, daß er in sich ging und großen Schmerz über sein Vergehen äußerte. Allgemein war man darüber betrübt, daß man dem Apostel so viel Kummer und Sorge gemacht hatte. Jedoch die judaisirende Partei in Korinth war nicht gebeugt, sondern im Gegentheil war diese durch die Strafreden des Apostels noch mehr gegen ihn erbittert und bot Alles auf, um ihn der Gemeinde verdächtig zu machen. Paulus, sagte man, sei schwach und wankelmüthig, wenn er in seinem Schreiben auch noch so kräftig aufzutreten scheine; in seinem Betragen liege eine gewisse Zweideutigkeit. — Bei diesem Zustande der korinthischen Gemeinde hielt Paulus es für gut, noch einmal, bevor er selbst nach Korinth komme, an sie zu schreiben, damit er nicht gezwungen würde, bei seinem jetzigen Aufenthalte daselbst mit Schärfe zu verfahren. So entstand unser zweiter Brief an die Korinther, den der Apostel in Macedonien schrieb. Titus mit zwei andern Männern, von denen der Eine

wahrscheinlich der h. Lukas war, überbrachte denselben nach Korinth (2 Kor. 8, 16 ff.). Ist der erste Brief an die Korinther für uns besonders deßhalb wichtig, weil er uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse und in das reiche Gnadenleben der ersten christlichen Gemeinde gewährt, so gibt uns der zweite die meisten Züge zum Charakterbilde des Weltapostels. Nirgends lernen wir die große Persönlichkeit des h. Paulus so kennen, nirgends schauen wir so tief in sein Inneres, als grade beim aufmerksamen Lesen dieses Briefes.

6. Nach einem mehrmonatlichen Aufenthalte in Macedonien langte Paulus endlich selber in Korinth an und blieb dort und in der Umgegend drei Monate. Schon während seines Aufenthalts in Ephesus (Apstg. 19, 21.) hatte er einen großen Plan für seine künftige Wirksamkeit entworfen. Da es nämlich sein Grundsatz war, hauptsächlich nur in denjenigen Gegenden, wo noch Niemand vor ihm gewirkt hatte, den Saamen des Evangeliums auszustreuen, und da er in Kleinasien und Griechenland bereits hinlänglich Mutterkirchen gegründet hatte, so beschloß er, zuerst in den Gemeinden der Heidenchristen eine Collekte für die arme Kirche zu Jerusalem zu veranstalten und diese selbst dorthin zu überbringen, dann aber über Rom, wo bereits eine christliche Gemeinde bestand, nach Spanien zu reisen, und dort an dem äußersten Ende des westlichen Europa mit der Verkündigung des Evangeliums den Anfang zu machen — ein Plan ganz des kühnen Geistes eines Paulus würdig! Da nun so der Apostel vorhatte, gleich im nächsten Jahre, nachdem er seine Mission in Jerusalem ausgerichtet, zum ersten Male die Welthauptstadt Rom, die Metropole des Heidenthums, zu besuchen, so mußte es ihm erwünscht sein, mit der dort bestehenden christlichen Gemeinde früher in Verbindung zu treten. Eine Gelegenheit hierzu bot sich ihm bei seinem jetzigen Aufenthalte in Korinth dar. Eine Diakonissin, Namens Phöbe, aus der Gemeinde zu Kenchreä, der Hafenstadt von Korinth, reisete nach Rom (Röm. 16, 1.). Paulus benutzte diese Gelegenheit, um durch sie ein Schreiben an die römische Gemeinde zu senden. So entstand der Brief an die Römer, in dogmatischer Hinsicht die Krone aller Sendschreiben des Weltapostels, und daher auch mit Recht von der alten Kirche an die Spitze aller seiner Briefe gestellt.

7. Nach dreimonatlichem Aufenthalte in Achaja verließ der

Apostel Korinth, um die in Macedonien und Griechenland zusammengebrachte Collekte selbst nach Jerusalem zu überbringen. Die Judenchristen in Jerusalem waren noch immer von großem Mißtrauen gegen die Heidenchristen und gegen Paulus, den Heidenapostel, insbesondere erfüllt. Paulus wollte ihnen daher einen augenscheinlichen Beweis von dem Erfolg seiner Predigt unter den Heiden und von seiner Liebe zu seinem Volke geben, wollte sie gleichsam nöthigen, die mächtige Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch unter den Heidenchristen anzuerkennen. Er hatte zuerst vor, zu Schiffe nach Syrien zu reisen; da ihm aber die Juden Nachstellungen bereiteten, faßte er den Entschluß, über Macedonien zu reisen. Sieben Begleiter, welche die Apostelgeschichte namentlich aufführt, gingen mit ihm bis Philippi, wo er den früher daselbst zurückgebliebenen Lukas traf. Von Philippi aus schickte Paulus seine Begleiter nach Troas voraus; er selbst feierte dort mit Lukas das Osterfest und kam dann auch nach Troas, wo er 7 Tage blieb. Hier ereignete sich ein wunderbarer Vorfall. Am ersten Tage in der Woche, also an unserm Sonntage, war die Gemeinde des Abends mit Paulus zur Feier der h. Eucharistie versammelt. Paulus verkündigte den Versammelten das Wort Gottes, und da er am folgenden Morgen abreisen wollte, verlängerte er seine Rede bis gegen Mitternacht. Ein Jüngling, Namens Eutychus, saß auf dem Fenster, wurde vom Schlafe überwältigt, fiel vom dritten Stockwerke hinab und wurde todt aufgehoben. Da ging Paulus zu ihm hinab, legte sich auf ihn, umfaßte ihn und sprach: „Seid nicht unruhig; denn seine Seele ist in ihm. Und sie führten den Jüngling lebendig herbei und wurden nicht wenig getröstet" (Apstg. 20, 7 ff.). Paulus sprach noch bis zum Anbruche des Tages und ging dann zur Hafenstadt Assos, wo er das Schiff wieder bestieg. In vier Tagen kam er nach Milet. Gern hätte Paulus von hier aus die ihm so lieb gewordene Gemeinde in Ephesus besucht; allein da er zum Pfingstfeste in Jerusalem sein wollte, so mußte er seine Reise beschleunigen. Er ließ deßhalb die Vorsteher der ephesinischen und der umliegenden Gemeinden zu sich nach Milet kommen, um, vielleicht zum letzten Male, sein Herz gegen sie auszuschütten und Abschiedsworte väterlich mahnender Liebe zu ihnen zu reden. Lukas hat uns Apstg. 20, 18 ff. diesen Abschied beschrieben; er ist, wie der Abschied Moses',

wie die Abdankung Samuels, innig und herzlich, voll Selbstbewußtsein und im Schmerze voll Hoheit. In der Rede, die der Apostel hier an die Gemeindevorsteher hielt, spricht sich in rührender Weise einerseits sein von der Liebe Christi ganz durchdrungenes Herz, andererseits seine väterliche Fürsorge für die Gemeinden aus. Nachdem er zuerst seine innere Ahnung ausgesprochen, daß in Jerusalem Bande und Trübsale seiner warteten, sind es besonders zwei Ermahnungen, die er den Gemeindevorstehern dringend an's Herz legt. Zuerst sollen sie wachen über die ihnen anvertrauten Gemeinden, damit keine Irrlehrer sich eindrängen; dann sollen sie bei ihrer Amtsverwaltung auch allen Schein des Eigennutzes sorgfältig vermeiden. „Als er dieß gesagt hatte" — so beschließt Lukas seinen Bericht — „kniete er nieder und betete mit ihnen Allen. Es weinten aber Alle sehr, fielen Paulus um den Hals und küßten ihn, am meisten betrübt über das Wort, welches er gesagt hatte, daß sie sein Angesicht nicht mehr sehen würden. Und sie gaben ihm das Geleit bis an's Schiff." Wie rührend spricht sich in diesen wenigen Worten die Anhänglichkeit der Gläubigen an den Apostel aus!

8. Von Milet fuhr Paulus mit seinen Begleitern über Kos und Rhodus nach Patara. Hier bestieg er ein anderes Schiff und kam nach Tyrus, wo er 7 Tage verweilte. Die dortigen Gläubigen drangen in Paulus, er möge nicht nach Jerusalem gehen, indem sie die Gefahren ahneten, die ihm dort bevorständen. Da der Apostel sich jedoch nicht zurückhalten ließ, geleiteten ihn alle Gläubigen sammt Weibern und Kindern aus der Stadt, und am Ufer des Meeres knieten Alle nieder und beteten. Von Tyrus kam Paulus nach Ptolemais und von dort nach Cäsarea, wo er bei dem Diakonen Philippus einkehrte und einige Tage verweilte. Hier verkündigte ihm ein Prophet Namens Agabus, zuerst symbolisch nach Art der alttestamentlichen Propheten dann mit klaren Worten, daß die Juden in Jerusalem ihn binden und in die Hände der Heiden überliefern würden. Als die Begleiter des Paulus und die Gläubigen in Cäsarea dieß hörten, baten sie ihn mit weinenden Augen, er möchte nicht nach Jerusalem gehen. Paulus aber sprach: „Was thut ihr, daß ihr weinet und mein Herz betrübet? Ich bin bereit, nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben für den Namen

Jesu." Und Lukas fügt hinzu: „Da wir ihn nicht bereden konnten, schwiegen wir und sprachen: des Herrn Wille geschehe." Frei von jenem Schwärmereifer, der in unreiner Absicht den Martyrertod sucht, und stets alle Mittel christlicher Klugheit anwendend, um sein Leben dem Dienst des Herrn und der Kirche zu erhalten, galt dem Apostel doch wieder sein Leben Nichts, wenn er es für den ihm anvertrauten Beruf opfern sollte. Von Cäsarea endlich langte Paulus in Jerusalem an, wo er bei einem alten Bekannten Namens Mnason seine Herberge nahm. Es war dieß seine fünfte Reise nach Jerusalem seit seiner Bekehrung. Apstg. 21, 1—16.

9. Am Tage nach seiner Ankunft begab sich Paulus mit seinen Begleitern zu dem Apostel Jakobus, dem Bischofe von Jerusalem, bei welchem sich auch die Presbyter der Gemeinde versammelt hatten. Diese hörten mit großer Theilnahme, was Paulus von den Wirkungen des Evangeliums unter den Heiden erzählte; aber sie machten ihn zugleich darauf aufmerksam, wie sehr eine große Menge der Judenchristen gegen ihn eingenommen sei. Jene Judaisten nämlich, welche die Wirksamkeit des Paulus überall zu beeinträchtigen suchten, hatten in Jerusalem die Beschuldigung gegen ihn verbreitet, daß er nicht bloß die gläubigen Heiden von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes frei spreche, sondern daß er auch die unter den Heiden wohnenden Juden auffordere, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen und das mosaische Gesetz nicht zu beobachten. Damit nun Paulus nicht von vornherein als Feind des Judenthums erscheine, und damit er jene Anklage durch die That widerlege, rieth man ihm, an dem jüdischen Cultus auf eine solche Weise Theil zu nehmen, welche von frommen Juden besonders geachtet wurde. Sie riethen ihm, sowohl selbst ein Nasiräatsgelübde zu übernehmen, als auch für vier andere Männer die Kosten eines solchen Gelübdes zu tragen. Letzteres galt bei den Juden für ein ganz besonderes Zeichen der Frömmigkeit. Paulus that es; er begann mit den vier Männern das Nasiräatsgelübde und machte dem Priester die Anzeige, daß sie nach sieben Tagen das gebräuchliche Opfer darbringen wollten. Aber die unversöhnlichen Eiferer unter den Juden wurden dadurch nicht günstiger für ihn gestimmt. Daß der Mann, welcher, wie sie fälschlich sagten, die Heiden überall das Volk Gottes, das Gesetz und den Tempel

verlästern lehre, es wage, an dem jüdischen Cultus Theil zu nehmen, erregte nur noch mehr ihre Erbitterung. Dazu kam noch, daß sie einen Christen heidnischer Abkunft, den Trophimus, in seiner Umgebung gesehen hatten. Die Fanatiker schlossen daraus, er habe diesen Heiden auch mit in den Tempel genommen, und diesen dadurch entweiht. So entstand plötzlich ein wilder Aufruhr gegen Paulus, angeregt vorzüglich von den asiatischen Juden, die jetzt zum Pfingstfeste in Jerusalem anwesend waren und den Apostel schon so vielfach in Asien verfolgt hatten. Man riß ihn aus dem Tempel und wollte ihn gleich tödten; nur noch eben wurde er durch die aus der arx Antonia herbeieilenden Soldaten der römischen Cohorte den Händen der Wüthenden entrissen. Unter wüthendem Geschrei und ungestümem Andringen des Volkes wurde er auf die Burg mehr hinaufgetragen als geführt. Der römische Tribun hielt den Paulus für den ägyptischen Aufrührer, der kurz vorher mit 4000 Banditen so viele Unruhe verursacht hatte. Ueber seinen Irrthum belehrt erlaubte er ihm, an das Volk eine Anrede zu halten, um die aufgeregte Menge zu beschwichtigen. In dieser Ansprache, die Paulus oben von den Stufen der Burg in hebräischer Sprache hielt, erzählte er kurz seine Herkunft, Erziehung und wunderbare Bekehrung. Eine Zeitlang hörten sie ihm aufmerksam zu; sobald er aber seiner Sendung unter die Heiden Erwähnung that, brach von Neuem das Wuthgeschrei des Volkes los: „Weg von der Erde mit einem Solchen! es ziemt sich nicht, daß er lebe!“ Der römische Tribun Lysias ließ den Paulus auf die Burg führen, und um ein Bekenntniß über das, was diese Unruhen veranlaßt hatte, von ihm zu erpressen, wollte er ihn geißeln und foltern lassen. Als jedoch Paulus erklärte, er sei ein römischer Bürger, wagte der Tribun nicht, Hand an ihn zu legen. Um aber doch der Sache auf den Grund zu kommen, ließ er am folgenden Tage das Synedrium sich versammeln und den Paulus vorführen. Die Art und Weise, wie Paulus sich hier vor dem versammelten Synedrium benahm, zeugt ebenso von seiner ruhigen Besonnenheit als von seiner christlichen Klugheit. Mit freiem und festem Blicke, in welchem sich das gute Gewissen spiegelte, auf das Synedrium sehend beginnt er seine Vertheidigungsrede damit, daß er sich auf das reine Bewußtsein seines bisherigen gottgeweiheten Wirkens beruft. Der stolze

und brutale Hohepriester Ananias sieht darin nur freche Anmaßung, und läßt ihm durch einen Schlag auf den Mund die Fortsetzung solcher Rede wehren. Da sprach Paulus in gerechter Entrüstung: „Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand (d. h. du Heuchler)! du sitzest, mich nach dem Gesetze zu richten, und heißest mich schlagen wider das Gesetz?" Die aber dabei standen, sprachen: „Den Hohenpriester lästerst du?" Und der Apostel erwiederte sich entschuldigend: „Ich wußte nicht, Brüder, daß er Hoherpriester ist. Denn es steht geschrieben: Einen Vorsteher deines Volkes sollst du nicht schmähen." Die Unterbrechung, welche dieser Vorgang veranlaßt hatte, benutzte Paulus mit kluger Gewandtheit zu seinem Vortheile. In dem Collegium des Hohen Raths nämlich standen die beiden Parteien der Pharisäer und Sadducäer sich schroff entgegen; der Hohepriester selbst gehörte zu den Sadducäern. Gegen diese letztern hob nun der Apostel den Umstand hervor, daß sein Glaube an ein ewiges Leben und an die Auferstehung von den Todten ihn eigentlich der Verfolgung aussetze. Diese Wendung hatte einen merkwürdigen Erfolg. Die beiden Parteien im Synedrium geriethen selbst unter einander in Streit und so entging Paulus ihren Händen. — In der Nacht darauf hatte Paulus, wie fast in allen entscheidenden Augenblicken seines Lebens, eine Vision; der Herr stand bei ihm und sprach: „Sei guten Muths! denn wie du von mir gezeugt hast in Jerusalem, so mußt du auch in Rom zeugen." Die Erbitterung der Juden stieg aber so, daß am andern Tage sich mehr als Vierzig unter Verwünschungen verschworen, nicht eher zu essen oder zu trinken, bis sie den Paulus würden ermordet haben. Dieß erfuhr der Schwestersohn des Paulus und er zeigte es zuerst dem Paulus, dann dem römischen Tribun an. Um weiteren Unruhen vorzubeugen, schickte dieser noch an demselben Abend den Paulus unter starker Bedeckung nach Cäsarea an den Prokonsul Antonius Felix, und übergab diesem die ganze Sache. So begann die Gefangenschaft des Apostels. — Apstg. 21, 17 — 23, 35.

§. 5. Gefangenschaft Pauli in Cäsarea und Rom.

58 — 63 n. Chr.

1. Das Synedrium schickte Abgeordnete nebst einem römischen Sachwalter, Namens Tertullus, nach Cäsarea, um den Paulus beim Prokonsul anzuklagen. Der Anklageakt lautete dahin, daß Paulus überall die Juden in dem Genusse ihrer Rechte, in der Ausübung ihres Cultus nach ihren Grundsätzen störe, daß er Unruhe und Spaltungen unter ihnen anrege, daß er endlich den Tempel zu entweihen gewagt habe. Sie hätten ihn gefangen genommen, um ihn nach ihren Gesetzen zu richten; aber der Tribun Lysias habe ihn ihren Händen mit Gewalt entzogen und befohlen, seinen Anklageproceß vor dem Prokonsul Felix zu führen. Der Zweck der Rede des Sachwalters geht deutlich dahin, zu bewirken, daß Paulus von dem Prokonsul dem Gerichte der Juden ausgeliefert werde. Denn die Juden, namentlich in Palästina, hatten von den Römern das Privilegium erhalten, ihre Religionsgenossen, wenn deren Vergehen rein religiöser Natur waren, vor ihrem Forum zu richten. In der Vertheidigungsrede, die Paulus darauf hielt, widerlegte er die Rede des Tertullus Schritt für Schritt. Da Felix, so begann er, bei seiner langjährigen Verwaltung die Verhältnisse und den Charakter des jüdischen Volks genau kenne, so verantworte er sich guten Muthes. Außerdem sei er erst seit 12 Tagen aus der Fremde zurückgekommen, mithin der Thatbestand, weßhalb man ihn verurtheilt wünsche, noch ganz neu, so daß der Prokonsul ihn genau erforschen könne. Er habe in keiner Weise Anlaß zu jenem Aufruhr in Jerusalem gegeben; vielmehr sei er in der löblichsten Absicht und geheiligt in den Tempel gegangen. Dort hätten ihn einige asiatische Juden gesehen, welche als Zeugen persönlich vor dem Prokonsul hätten erscheinen sollen, wenn sie etwas gegen ihn hätten. Seine Lehre stimme mit dem Inhalte von Gesetz und Propheten durchaus überein; als er vor dem Synedrium gestanden, habe man kein anderes Unrecht an ihm gefunden als etwa das Wort, daß er wegen der Auferstehung der Todten von ihnen gerichtet werde. — Da Felix bei seinem längeren Aufenthalte in Cäsarea die christliche Lehre kennen gelernt hatte, so sah er wohl ein, daß Paulus unschuldig sei; allein dennoch sprach er ihn nicht los, sondern vertagte

das Gericht auf unbestimmte Zeit: wenn der Tribun Lysias herabkomme, wolle er die Sache entscheiden. Er that dieß einestheils, um sich den Juden gefällig zu zeigen, anderentheils aber, weil er hoffte, von Paulus für seine Befreiung Geld zu erhalten. Daher befahl er auch, den Paulus im Gefängnisse milde zu behandeln, gestattete, daß die Gläubigen ihm Dienste leisteten, ließ ihn häufig zu sich führen und unterredete sich mit ihm. Apstg. 24, 1—26.

2. Nachdem Paulus bereits zwei volle Jahre im Gefängnisse zu Cäsarea ausgeharrt hatte, wurde der Prokonsul Felix abberufen, und an seine Stelle trat Portius Festus. Als dieser bald nach seiner Ankunft in Palästina Jerusalem besuchte, baten ihn die Juden, er möchte den Paulus herbringen lassen, in der arglistigen Absicht, ihn unterwegs zu tödten. Doch dieser schlug ein solches Gesuch ab und beschied sie, mit nach Cäsarea zu gehen und den Paulus dort vor ihm zu verklagen. So geschah es. Die Juden brachten nun gegen Paulus viele und harte Anklagen vor, die sie aber nicht beweisen konnten, indem Paulus zur Genüge darthat, daß er weder gegen das jüdische Gesetz noch auch wider den Tempel noch auch wider den Kaiser sich verfehlt habe. Auch der Prokonsul erkannte wohl, daß keine Schuld an ihm sei und daß es sich zwischen den Parteien nur um religiöse Streitfragen handele, über welche er ein weniger bestimmtes Urtheil hatte als Felix. Um sich aber den Juden gefällig zu erweisen, sprach Festus zu Paulus: „Willst du nach Jerusalem gehen und dort (nämlich im Synedrium) hierüber in meiner Gegenwart gerichtet werden?“ Paulus, der die Gefahr sofort erkannte, welche in diesem Vorschlage lag, suchte in einer Appellation an den Kaiser Rettung. Der schon lange gehegte Wunsch Rom zu sehen (S. 30.) und die Vision, welche er in der Nacht, nachdem er vor dem Synedrium von seinem Glauben gezeugt hatte, gehabt (S. 35.), trugen gewiß auch viel dazu bei, daß er die Rechtswohlthat der Appellation an den Kaiser ergriff, wozu er als römischer Bürger berechtiget war. Festus nahm die Appellation des Paulus an, und so war die gerichtliche Verhandlung bei ihm vollendet. Er mußte nur noch einen Bericht an den Kaiser (in der Kunstsprache apostoli oder literae dimissoriae auch elogium genannt) aufsetzen, in welchem er den ganzen Stand der Sache und die Anklagepunkte wider den Ge-

fangenen bezeichnete. Deßhalb war es dem Festus erwünscht, daß grade in dieser Zeit der junge König Herodes Agrippa II. mit seiner Schwester Bernice nach Cäsarea kam; denn er hoffte von diesem, der ein Jude und somit der jüdischen Religion kundig war, etwas Bestimmteres, was er in den Bericht nach Rom aufnehmen könnte, über diese Angelegenheit zu erfahren. Er ließ deßhalb den Paulus vorführen, und dieser hielt nun in seinen Fesseln vor einer glänzenden Versammlung eine begeisterte Vertheidigungsrede. Zum Agrippa gewendet äußerte er zunächst seine Freude, daß es ihm vergönnt sei, sich vor Jemanden zu vertheidigen, der die Sitten und Gebräuche des jüdischen Volkes kenne. Dann erzählt er sein Leben und namentlich ausführlich die wichtige Begebenheit, welche seine Bekehrung veranlaßte. Zum Schluß der Rede appellirt Paulus an das Gewissen des Königs, ob er wohl einer solchen Erscheinung habe ungehorsam sein dürfen, und betheuert nochmals, daß es der einzige Grund zur Klage gegen ihn sei, daß er glaube, die Hoffnung der Väter sei erfüllt und der wahre Messias in seiner Leidensgestalt erschienen. Der profane Sinn des kalten Staatsmannes Festus blieb von der heiligen Begeisterung des Redners ungerührt; er nahm dessen Worte als Hirngespinnste eines durch vieles Studiren verschrobenen Geistes. „Du bist verrückt, Paulus!“ sagte er unwillig, „das viele Studiren macht dich verrückt!“ „Ich bin nicht verrückt, bester Festus“, antwortete Paulus ruhig, „sondern ich rede Worte der Wahrheit und Nüchternheit“; dann appellirte er an das Bewußtsein des Königs und mit steigendem Affekte wendet er sich an diesen mit der Frage: „Glaubst du den Propheten?“ und antwortet sogleich selbst mit Zuversicht: „Ich weiß, daß du glaubst.“ Durch diese Redewendung entzieht der Redner den heiligen Gegenstand plötzlich der bloß objektiven Betrachtung und bringt ihn an's Gewissen des Königs. Agrippa war gerecht genug, um das flammende Wort des Paulus nicht übel zu nehmen, aber als üppiger Weltmensch suchte er den augenblicklichen Eindruck durch eine leichtfertige Redensart zu verwischen. „Beinahe“, sagte er, „könntest du mich bereden, ein Christ zu werden.“ Und Paulus sprach: „Wollte Gott, daß nicht nur beinahe, sondern völlig, nicht allein du, sondern auch Alle, die mich hören, heute das würden, was ich bin“ nämlich Christ — Worte, in welchen hoher Ernst und innige

Liebe sich paaren. Hiermit wurde die Verhandlung abgebrochen, und Agrippa gab sein Gutachten über Paulus dahin ab, daß man ihn loslassen könnte, wenn er nicht an den Kaiser appellirt hätte. So wurde also beschlossen, ihn nach Rom zu schicken. Apstg. 24, 27 — 26, 32.

3. Paulus wurde nebst andern Gefangenen einem menschenfreundlichen Centurio, Namens Julius, übergeben, der ihn nach Rom bringen sollte. Im Spätherbste des Jahrs 60 n. Chr. bestieg er ein adramyttinisches Schiff; Aristarchus und Lukas waren seine Begleiter. An der syrischen und asiatischen Küste hinsegelnd kamen sie nach Myra in Lycien, wo das Schiff gewechselt wurde. Da die schlechte Jahreszeit bereits angebrochen war, und die Fahrt nur sehr langsam und mühevoll voranging, so rieth Paulus, bei Zeiten in den Winterhafen sich zu legen. Aber sein Rath wurde überhört; man wollte in dem Hafen Phönix auf Kreta überwintern. Auf dem Wege zu diesem Hafen überfiel aber ein heftiger Sturm das Schiff, so daß es unterzugehen drohete. In dieser gefahrvollen Lage trat Paulus mit seinem Ernste und seiner Milde unter die verzagte Schiffsmannschaft. Er rügte es, daß sie gegen seinen Rath weiter gefahren wären, verhieß aber, durch einen Engel Gottes belehrt, daß kein Menschenleben verloren gehen werde. „Fürchte dich nicht, Paulus!" — so hatte der Engel zu ihm gesprochen — „du mußt dem Kaiser vorgestellt werden; und siehe, Gott hat dir geschenkt Alle, die mit dir im Schiffe sind." Dreizehn Tage und Nächte wurde das Schiff hin und hergeworfen; endlich in der vierzehnten Nacht gewahrten die Schiffsleute eine schnelle Abnahme der Meerestiefe, die auf eine Annäherung an's Land deutete. Man warf daher die Anker aus, um nicht auf den Strand zu gerathen, und wartete den Morgen ab. Nachdem auf Zureden des Paulus Alle mit Speise sich gestärkt hatten, sahen sie bei anbrechendem Morgen Land vor sich, lichteten die Anker und ließen das Fahrzeug auf den Strand laufen. Alle, 276 an der Zahl, wurden gerettet. Erst bei der Landung erfuhren sie, daß sie an der Insel Malta gestrandet seien. Die Bewohner der Insel nahmen die Schiffbrüchigen freundlich auf; besonders liebreich bewies sich gegen den Apostel und seine Gefährten ein vornehmer Römer, Namens Publius, der auf Malta Besitzungen hatte. Paulus vergalt die Gefälligkeit dieses Man-

nes durch Heilung seines kranken Vaters. Nach einem dreimonatlichen Aufenthalte auf Malta, als die Witterung die Schifffahrt wieder erlaubte, wurden Paulus und seine Begleiter auf einem alexandrinischen Fahrzeuge wieder eingeschifft. In Syrakus legten sie drei Tage an und landeten darauf in Puteoli. Von hier gingen sie zu Lande nach Rom. Römische Christen kamen ihnen bis Forum Appii und Tres Tabernä entgegen. „Da Paulus diese sah, dankte er Gott und ward ermuthiget." Apstg. 27, 1 — 28, 15.

4. So war nun Paulus im Frühjahr 61 n. Chr. in Rom angelangt. Schon lange hatte seine Sehnsucht dahin gestanden, um hier in dem Mittelpunkte der Heidenwelt für das Evangelium Christi zu wirken. Sei es nun, daß der Bericht des Festus über Paulus günstig für diesen ausgefallen war, oder sei es in Folge der Fürsprache des Centurio Julius, Paulus fand in Rom ein günstigeres Loos als andere Gefangene. Statt im Prätorium zu sitzen, durfte er mit dem ihn bewachenden Prätorianer zunächst in einer Herberge, vielleicht bei einem römischen Christen, bleiben, dann aber eine eigene Miethwohnung beziehen. Der heil. Lukas berichtet uns am Schlusse seiner Apostelgeschichte 28, 17 ff. nur mit wenigen Zügen das Verhalten des Apostels während der zwei Jahre dieser seiner römischen Gefangenschaft. Schon drei Tage nach seiner Ankunft setzte Paulus sich in Verbindung mit den Einflußreichsten unter den römischen Juden. Er hatte nämlich Ursache zu fürchten, daß die zu Rom wohnenden Juden von Jerusalem aus einen feindseligen Bericht über ihn empfangen hätten, als ob er an den Kaiser deßhalb appellirt habe, um die Juden bei diesem zu verklagen. Paulus legte ihnen Gang und Inhalt seines Prozesses dar; nur gezwungen habe er an den Kaiser appellirt, keineswegs aber in der vorausgesetzten böslichen Absicht. Es fand sich, daß den Juden in Rom noch kein nachtheiliger Bericht über Paulus weder schriftlich noch mündlich zugekommen war. Sie wünschten aber von ihm seine Lehre zu hören, da, wie sie sagten, der Sekte, zu welcher er gehöre, überall widersprochen werde. An einem festgesetzten Tage predigte ihnen der Apostel vom Morgen bis zum Abend das Evangelium von Jesus Christus in seiner Uebereinstimmung mit dem Gesetze und den Propheten. Seine Predigt blieb zwar nicht ohne allen

Eindruck; aber ihren Zwiespalt sehend sprach er zu ihnen: da sie verblendet seien nach dem Worte des Propheten Jesaias, so würde das Heil den Heiden gebracht werden und diese würden auch Gehör geben. Seit dieser Zeit predigte er zwei ganze Jahre Allen ohne Unterschied das Evangelium mit allem Freimuthe und ohne darin von der heidnischen Obrigkeit irgend behindert zu werden. — Hiermit schließt plötzlich die Apostelgeschichte, ohne über die fernern Schicksale des Apostels und über den Erfolg seiner Appellation an den Kaiser etwas zu erwähnen.

5. Ueber den Grund, warum Lukas über die Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom so schnell hinweggeht und dann so plötzlich schließt, sind die Meinungen verschieden. Einige glauben, er habe den Plan gehabt, außer dem Evangelium und der Apostelgeschichte noch ein drittes Werk, einen τρίτον λόγον (vgl. Apstg. 1, 1.) über die weitern Schicksale und die fernere Wirksamkeit des Apostels Paulus zu schreiben; er habe aber dieses Vorhaben entweder nicht ausgeführt oder, falls er es ausgeführt, sei das Werk durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen. Allein dieß ist eine bloße Hypothese, für welche sich kein haltbarer Grund anführen läßt. Viel wahrscheinlicher ist die Meinung Hug's u. A., welche die Kürze des letzten Berichts und den auffallenden Schluß der Apostelgeschichte aus dem Verhältnisse des historischen Stoffs zu dem ursprünglichen Leser des Werkes, dem Theophilus, erklären. Theophilus, an welchen Lukas wie sein Evangelium so auch seine Apostelgeschichte richtete (Luk. 1, 3. Apstg. 1, 1.), war aus Italien, vielleicht gar ein Römer. Deßhalb konnte Lukas dasjenige, was sich seit der Ankunft des Apostels in Rom mit ihm zutrug, als bekannt voraussetzen und brauchte nicht weitläufig darüber zu berichten. Daß aber am Ende des zweiten Jahres, seitdem der Apostel in Rom angekommen, und zwar vor der Abfassung der Apostelgeschichte eine Aenderung in dem Zustande des Gefangenen eingetreten sei, deutet der Schluß der Apostelgeschichte hinlänglich an. Dort sagt Lukas: „Paulus aber blieb zwei ganze Jahre (διετίαν ὅλην) in seiner Miethwohnung und nahm Alle auf, die zu ihm kamen, predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu Christo mit aller Zuversicht, ungehindert." Der Verfasser erzählt hier in der vergangenen Zeit; die hier

beschriebene Lage des Apostels war also, als Lukas die Apostelgeschichte verfaßte, eine bereits vergangene; eine Aenderung war bereits eingetreten. Diese Aenderung kann aber nur eine zum Guten gewesen sein; denn hätte die zweijährige Gefangenschaft des Apostels zu Rom mit dem Martyrertode geendet, so würde Lukas dieses, wenn auch nur mit wenigen Worten, doch angemerkt und mit dieser merkwürdigen Katastrophe sein Werk geschlossen haben.

6. In dieser Zeit seiner zweijährigen Gefangenschaft zu Rom stand Paulus im lebhaftesten Verkehr mit den christlichen Gemeinden in Macedonien und Kleinasien. Zuerst war es die Gemeinde zu Philippi, welche, wie sie schon früher dem Apostel ihre thätige Liebe bewiesen hatte, so auch jetzt sich beeilte, ihrem geliebten Lehrer durch einen Abgeordneten, Namens Epaphrodit, eine Geldunterstützung zu schicken. Dieß veranlaßte den Paulus, einen Brief an die Philipper zu schreiben. Der ganze Inhalt dieses Briefes athmet die innigste und rührendste Liebe, welche der gefangene Apostel zu seinen Philippern hegte. Er ist, wie kein anderer Brief des Apostels, ein Brief des Gemüthes, reich an herzlichen Ergüssen, ohne strengere Disposition, nur ein Ausfluß des Momentes, dabei ein Muster der Vereinigung von zarter Liebe mit hoher apostolischer Würde. — Von dem Zustande der kleinasiatischen Gemeinden erhielt der Apostel in seiner Gefangenschaft Nachricht durch einen Mann aus Kolossä, Namens Epaphras, welcher wahrscheinlich der Gründer der dortigen Gemeinde war. Dieser, den falsche Glaubensprediger zu verdächtigen suchten, war selbst zu Paulus nach Rom gereiset, und sein Bericht über den Zustand der Kirche in Kolossä gab die Veranlassung, daß der Apostel einen Brief an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde schrieb. Der Brief an die Kolosser hat offenbar eine polemische Tendenz; der Apostel kämpft in demselben gegen eine Irrlehre, die, entsprungen aus dem Bestreben die christlichen Ideen mit der damals gangbaren jüdisch-orientalischen Philosophie zu verbinden, jetzt in Kleinasien besonders in Kolossä auftauchte, und die später im Gnosticismus und im Neuplatonismus deutlicher hervortrat. Der Brief ist mit einem außerordentlichen Schwunge des Ausdrucks geschrieben. „Man fühlt", sagt über diesen Brief der h. Chrysostomus, „das Auftreten des Weltapostels, der umgürtet und seines Sie-

ges gewiß den Feinden des Evangeliums entgegenzieht, sie zu Boden wirft, ihnen die schon geraubte Beute wegnimmt und allenthalben der Wahrheit den Triumph verschafft."

7. Ueberbringer des Briefes an die Kolosser war Tychikus, der von Rom aus in sein Vaterland Kleinasien zurückreisete. Ebenderselbe nahm noch ein anderes Schreiben des Apostels mit, welches wir unter dem Namen des Briefes an die Epheser besitzen, welches aber höchst wahrscheinlich die Bestimmung hatte, ein Umlaufsschreiben, eine epistola encyclica für mehrere Gemeinden Kleinasiens zu sein. Der dogmatische Theil dieses Briefes enthält eine kurze Darstellung der christlichen Hauptwahrheiten und der Wohlthaten der Erlösung durch Christus: In Christo allein ist Heil für Alle, in ihm der Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben; die Kirche ist sein Leib, seine sichtbare Fortsetzung im Geschlechte — das sind die Grundgedanken dieses schönen Briefes. — Zugleich mit dem Tychikus reisete von Rom nach Kleinasien ein gewisser Onesimus, dem Paulus einen kleinen Brief an Philemon, einen um die Gemeinde in Kolossä verdienten Christen, mitgab. Dieser Onesimus, ein flüchtig gewordener Sklave des Philemon, war nach Rom gekommen. Dort hatte Paulus ihn kennen gelernt, ihn zum Christenthum bekehrt und schickte ihn jetzt gebessert seinem Herrn wieder. Das kurze Schreiben, welches der Apostel ihm mitgab und worin er um gute Aufnahme und um Freilassung desselben bittet, ist zwar dogmatisch weniger wichtig; allein bloß von Seite der Kunst betrachtet ist es ein Muster von psychologischem Takte verbunden mit attischer Feinheit. — Der letzte Brief, den Paulus aus dieser Gefangenschaft absandte, war der Brief an die Hebräer, d. i. an die Judenchristen in Palästina. Wie die Sprache und die ganze Anlage des Briefes zeigt, ist diese Schrift nicht von dem Apostel selbst, sondern von Einem seiner Schüler unter seiner Auktorität verfaßt und durch den hinzugefügten Schluß förmlich von Paulus adoptirt. Die große Bedeutung dieses Briefes liegt darin, daß in ihm das Wesen und die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen Bunde allseitig und klar dargestellt wird.

§. 6. Die letzten Lebensjahre Pauli.

63—67 n. Chr.

1. Von dem Ende der zweijährigen Gefangenschaft Pauli zu Rom, also vom Frühjahre des Jahrs 63 n. Chr. wird die Lebensgeschichte desselben dunkel und unsicher; denn von jetzt an verläßt uns die Apostelgeschichte, und wir sind für die ferneren Schicksale und die weitere Wirksamkeit des Weltapostels auf einzelne Andeutungen in den Pastoralbriefen und auf die Aussage zerstreuter geschichtlicher Zeugnisse hingewiesen. In neuerer Zeit hat nun bei den Gelehrten die Ansicht am meisten Beifall gefunden, welche annimmt, Paulus sei in der Gefangenschaft, von welcher die Apostelgeschichte erzählt, geblieben bis zu seinem Ende. Nach Ablauf des zweiten Jahres seiner Gefangenschaft, so meinen diese, habe sich die Lage des Apostels verschlimmert. Paulus sei zum ersten Male öffentlich verhört und habe vor dem Kaiser und dem Rathe seine Vertheidigungsrede gehalten (2 Tim. 4, 16.); er sei nicht gleich zum Tode verurtheilt, allein aus seiner ganzen Lage und aus allen Umständen habe der Apostel wohl schließen können, daß sein Todesurtheil sicher bald erfolgen werde. Angesichts des Todes habe er dann, im Spätsommer des Jahres 63 n. Chr., den zweiten Brief an den Timotheus geschrieben. Nicht lange nachher sei auch Petrus nach Rom gekommen und beide Apostel hätten hier noch eine kurze Zeit zusammen für das Evangelium gewirkt. Am Ende dieses Jahres oder wahrscheinlicher im Anfange des folgenden Jahres sei Paulus von Nero zum Tode verurtheilt und hingerichtet worden. Diejenigen, welche dieser Ansicht folgen, suchen dann, falls sie die Pastoralbriefe überhaupt als ächt annehmen, den Brief an Titus und den ersten Brief an Timotheus, so gut es eben gehen will, in die bisherige Lebensgeschichte des Apostels einzufügen; sie setzen nämlich den ersten Brief an Timotheus zwischen den Brief an die Galater und den ersten Brief an die Korinther in das Jahr 56 n. Chr., den Brief an Titus aber gleich nach dem ersten Briefe an die Korinther, wo der Apostel noch in Ephesus war, also zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 57 n. Chr. — Wie schlecht zu dieser Ansicht, daß der Apostel in dieser Gefangenschaft bis zu seinem Tode geblieben sei, der Schluß der Apostelgeschichte paßt, darauf haben wir schon oben hinge-

wiesen. Allein auch abgesehen davon, kommen in den Pastoralbriefen so manche Andeutungen und einzelne Züge vor, die eine spätere Abfassung dieser Briefe voraussetzen. Wir wollen hier nur das Wichtigste hervorheben.

2. Der Brief an Titus setzt eine Reise des Paulus nach Kreta und eine längere Wirksamkeit desselben auf dieser Insel voraus (vgl. Tit. 1, 5.). Von einer solchen Reise nach Kreta schweigt aber die Apostelgeschichte ganz, was sie gewiß nicht würde gethan haben, wenn dieser Aufenthalt Pauli auf Kreta innerhalb jenes Zeitraumes gefallen wäre, den die Apostelgeschichte umfaßt. Bloß auf der Reise von Cäsarea nach Rom in die Gefangenschaft berührte Paulus die Insel Kreta; daß dieser kurze Aufenthalt hier aber nicht in Betracht kommen kann, versteht sich von selbst. Nur in anderer Hinsicht ist dieser Aufenthalt des Apostels auf Kreta bemerkenswerth. Lukas erzählt nämlich die Schicksale des Apostels auf seiner Reise nach Rom als Augenzeuge ausführlich und umständlich, bemerkt auch genau, wo er auf Kreta gelandet sei. Hätte nun Paulus schon früher eine Zeitlang auf dieser Insel gepredigt und dort christliche Gemeinden gestiftet, so würden ohne Zweifel die dortigen Christen gekommen sein, um den Apostel zu begrüßen, und der Verfasser der Apostelgeschichte würde dieß nicht unbemerkt gelassen haben. Da aber Lukas nichts davon anmerkt, so liegt in diesem Umstande schon indirekt angedeutet, daß keine frühere Wirksamkeit Pauli auf Kreta stattgefunden habe. Allein hier kommt nicht nur dieß in Betracht, daß in der Apostelgeschichte einer Reise des Apostels nach Kreta gar keine Erwähnung geschieht, sondern es findet sich auch innerhalb des Zeitraumes, den die Apostelgeschichte umfaßt, also bis zum Ende des zweiten Jahres der römischen Gefangenschaft, nirgends eine Lücke, in welche sich dieser längere Aufenthalt Pauli auf Kreta einschieben ließe. Hug meint zwar annehmen zu dürfen, daß Paulus nach dem Ende seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Korinth, als er nach Apstg. 18, 19. zum ersten Male nach Ephesus ging, über Kreta gereiset sei, entweder weil sein Schiff diesen Umweg nahm oder weil es dahin verschlagen wurde. Bei seiner Weiterreise habe er den Titus auf Kreta zurückgelassen, und dann während seines kurzen Aufenthalts in Ephesus an ihn geschrieben. Gegen diese Hug'sche Hypothese spricht aber der Umstand, daß nach Tit. 3, 13.

der Apostel den Apollos an Titus empfiehlt. Diesen Apollos kannte aber Paulus damals noch gar nicht. Denn derselbe kam nach Ephesus und wurde dort im Christenthume unterrichtet, als Paulus schon von dort abgereis't war, und er reisete von Ephesus nach Korinth ab, bevor Paulus nach Ephesus zurückkehrte. Außerdem könnte nach dieser Hypothese der Aufenthalt Pauli auf Kreta nur von ganz kurzer Dauer gewesen sein, da er erst nach Ostern Korinth verließ und schon am Pfingstfeste in Jerusalem war. Eine andere Ansicht hat Wieseler*) aufgestellt und mit großem Scharfsinne vertheidigt. Während seines fast dreijährigen Aufenthalts zu Ephesus, sagt dieser, machte Paulus eine Reise von Ephesus nach Korinth, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht; und dieß ist allerdings richtig (vgl. oben S. 27.). Von Korinth soll dann der Apostel in Begleitung des Titus nach Kreta gekommen sein, nach einem kurzen Aufenthalt daselbst den Titus zurückgelassen haben und selbst nach Ephesus zurückgekehrt sein. Hier in Ephesus habe dann, meint Wieseler, Paulus kurz vor seiner Abreise von dort zuerst den ersten Brief an die Korinther und dann den Brief an Titus geschrieben. Auch diese Hypothese leidet an dem Gebrechen, daß sie den Aufenthalt Pauli auf Kreta als ganz kurz und vorübergehend annehmen muß. Denn eine lange Abwesenheit von Ephesus während dieser drei Jahre anzunehmen, verbieten die Worte, welche Paulus Apstg. 20, 31. zu den ephesinischen Presbytern sprach, daß er drei Jahre lang, Tag und Nacht, nicht abgelassen habe, sie zu ermahnen. Einem nur ganz kurzen Aufenthalt Pauli auf Kreta widerspricht aber der ganze Inhalt des Briefes an Titus. Dann finden wir kurz nach der Abreise des Paulus von Ephesus, noch bevor dieser seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, den Titus wieder bei ihm, und doch schrieb er an diesen, er solle in Kreta bleiben, bis er Tychikus und Artemas zu ihm sende; dann solle er zu ihm nach Nikopolis kommen (Tit. 3, 12.). Nun ist es aber kaum glaublich, daß der Apostel, nachdem er eben erst dem Titus eine wichtige Wirksamkeit in Kreta angewiesen, ihn derselben so schnell wieder sollte entzogen haben. Wir müssen demnach die Reise des Apostels nach Kreta und seinen Brief an Titus in eine spätere Zeit, als die

*) Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 329 ff.

ist, welche die Apostelgeschichte umfaßt, setzen, d. h. mit andern Worten, eine Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft annehmen.

3. Auch der erste Brief an Timotheus enthält manche Andeutungen, die es unmöglich machen, ihn in die uns aus der Apostelgeschichte bekannten Lebensverhältnisse des Apostels einzureihen. Paulus war, wie aus dem Briefe erhellt, eine Zeitlang mit Timotheus zusammen in Ephesus gewesen; von dort war er nach Macedonien gereis't und hatte den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, damit derselbe dort der Irrlehre entgegenwirken sollte. Wahrscheinlich von Macedonien aus schrieb ihm Paulus diesen Brief, in welchem er ihn an jenen Auftrag erinnert und ihm Anweisungen über die Gemeindeverwaltung, über die nothwendigen Eigenschaften der anzustellenden Bischöfe und Diakonen, über sein Verhalten zu der Irrlehre u. s. w. gibt; zwar hoffe er bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, jedoch halte er eine Verzögerung für möglich. — In dem Zeitraume nun, den die Apostelgeschichte umfaßt, war Paulus zweimal in Ephesus; das erste Mal auf einer zweiten Missionsreise von Antiochia aus, als er von Korinth nach Antiochia zurückkehrte (Apstg. 18, 19.). Dieß Mal hielt sich der Apostel dort nur sehr kurze Zeit auf, da er zu dem nahe bevorstehenden Feste in Jerusalem eintreffen wollte. In diese Zeit dürfen wir also die Abfassung dieses Briefes durchaus nicht verlegen. Das zweite Mal war Paulus auf seiner dritten Missionsreise fast drei Jahre in Ephesus; von hier reisete er nach dem durch den Silberschmied Demetrius bewirkten Aufstande nach Macedonien und Achaja. Aber auch in dieser Zeit kann er seinen ersten Brief an Timotheus nicht verfaßt haben. Denn kurz vor seiner Abreise von Ephesus schickte er den Timotheus von Ephesus über Macedonien nach Korinth (Apstg. 19, 20. 1 Kor. 4, 17.), und als Paulus kurz nach seiner Abreise von Ephesus seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, finden wir den Timotheus wieder bei ihm in Macedonien. Timotheus kann also damals nicht von dem Apostel zur fernern Wirksamkeit in Ephesus zurückgelassen sein. Ferner, als Paulus jetzt von Ephesus abreisete, konnte er nicht füglich die Hoffnung hegen, sobald wieder dahin zurückzukehren, wie er sie doch in diesem Briefe ausspricht. Denn kurz vor seiner Abreise war dort noch ein Aufruhr wider ihn

THE LIBRARY
OF ST. JEROME'S COLLEGE

entstanden; und dann hatte er, wie wir aus 1 Kor. 16, 3 f. Röm. 15, 23 ff. sehen, um diese Zeit den Plan, möglichst schnell nach Jerusalem zu reisen. Darum fuhr er auch auf seiner Rückreise von Korinth Ephesus vorbei, um sich hier nicht aufzuhalten. — Wieseler*) meint zwar die 1 Timoth. 1, 3. erwähnte Reise des Apostels von Ephesus nach Macedonien, bei der Timotheus von ihm in Ephesus zurückgelassen ward, in die Zeit seines 2—3jährigen Aufenthalts in Ephesus setzen zu dürfen. Seine Meinung ist diese: Nachdem Paulus über zwei Jahre in Ephesus sich aufgehalten, beschloß er eine Visitationsreise zu halten; er ließ bei seiner Abreise den Timotheus in Ephesus zurück und reisete zuerst nach Macedonien, von wo er den ersten Brief an den Timotheus schrieb, um ihm Instruktionen zu ertheilen, wie er sich in der Gemeinde zu verhalten habe, wenn er etwa länger auf dieser Reise sich aufhalten sollte, als sein ursprünglicher Plan war. Von Macedonien ging er nach Korinth, wo er nur kurze Zeit verweilte, und von hier segelte er nach Kreta, von wo er mit Zurücklassung des Titus nach Ephesus wieder zurückkehrte. — Allein auch gegen diese Ansicht erheben sich mehrere Bedenken. Allerdings machte Paulus während seines Aufenthalts in Ephesus eine Reise nach Korinth, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht. Allein diese Reise kann doch nur eine kurze gewesen sein; eine längere Visitationsreise, die wenigstens ein halbes Jahr in Anspruch nahm, würde Lukas, der hier überall so genau referirt, gewiß nicht ganz mit Stillschweigen übergangen haben. Ferner: als der Apostel etwa zwei Jahre später zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete, und die ephesinischen Presbyter nach Milet kommen ließ (Apstg. 20, 29 f.), warnte er diese vor Irrlehrern, die sich nach seinem Abgange in die Gemeinde eindrängen würden; er bezeichnet also das Eindringen der Irrlehre als etwas erst in der Zukunft zu Erwartendes. Nach unserm Briefe war aber die Irrlehre bereits in die Gemeinde eingedrungen und Timotheus soll ihr entgegenwirken. Der erste Brief an Timotheus muß also später, und kann somit erst nach der römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sein.

*) A. a. O. S. 288 ff.

4. Den zweiten Brief an Timotheus schrieb Paulus in einer Gefangenschaft zu Rom (vgl. 1, 8. 12. 16. 17. u. s. w.); diese römische Gefangenschaft kann aber nicht dieselbe sein mit der am Schlusse der Apostelgeschichte erwähnten. Denn zuerst: nach 2 Tim. 4, 13. war Paulus jetzt auf einem ganz andern Wege nach Rom gekommen, als welchen er nach Apstg. Kap. 27. bei der Abführung in die erste römische Gefangenschaft hatte nehmen müssen. Jetzt war er über Troas gekommen, welche Stadt er bei der ersten Reise gar nicht berührt hatte; denn er trägt dem Timotheus auf, ihm den Reisemantel nebst den Büchern und Membranen, die er dort bei Carpus gelassen habe, mitzubringen. Will man hiergegen einwenden, daß Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, wo er 7 Tage in Troas verweilte, diese Utensilien dort beim Carpus zurückgelassen habe, so ist dieß allerdings möglich; allein es ist doch höchst unwahrscheinlich, daß er erst nach 4 Jahren diese Sachen sich nachkommen ließ, da er doch während seiner ersten römischen Gefangenschaft mit den kleinasiatischen Gemeinden in fortwährendem Verkehre stand. Dann ferner: nach 2 Tim. 4, 20. hatte Paulus den Trophimus krank zu Milet zurückgelassen. Dieß kann nun auf der Reise nach Jerusalem, die zu dem Verhafte Pauli und zu seiner nachherigen Abführung in die römische Gefangenschaft Anlaß gab, nicht geschehen sein; denn nach Jerusalem hat er den Trophimus mitgebracht und wir finden denselben dort bei ihm nach Apstg. 21, 29. Auch auf der Reise von Cäsarea nach Rom kann es nicht geschehen sein, weil Paulus damals Milet gar nicht berührte. Wenn Wieseler meint, Trophimus habe auf dieser Reise den Apostel bis Myra, wo Paulus ein anderes Schiff bestieg, begleitet; dort sei er wegen Kränklichkeit zurückgeblieben, um mit demselben Schiffe weiter bis nach Milet, seinem wahrscheinlichen Wohnorte, zu fahren, so entbehrt diese künstliche Hypothese allen Grund, worauf sie sich stützen könnte. Dann hätte ja auch der Apostel nicht sagen können, er habe den Trophimus krank zu Milet zurückgelassen, wenn er ihn in Myra verlassen hätte. Aber auch hiervon abgesehen, so mußte dieß Alles, wenn es sich wirklich so begeben hätte, nothwendig längst dem Timotheus, der ja bei Paulus in Rom gewesen war, bekannt gewesen sein. Endlich: nach 2 Tim. 4, 6—8. 18. erwartet Paulus den Martyrertod, mit welchem seine dermalige

Gefangenschaft endigen werde, mit unfehlbarer Gewißheit. In den Briefen hingegen, die er aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft schrieb, äußert er nicht nur die Hoffnung, daß seine Sache eine glückliche Wendung nehmen werde, sondern er ist von seiner nahen Befreiung aus der Haft so überzeugt, daß er schon von den Reisen spricht, die er nach derselben machen wolle, daß er beim Philemon schon eine Herberge für sich bestellt. Der Verhaft also, aus welchem er dießmal an den Timotheus schrieb, kann der nicht sein, aus welchem jene andern Briefe erlassen wurden. Wir müssen also eine spätere zweite römische Gefangenschaft, also eine Befreiung aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Haft annehmen.

5. Noch können wir manche andere Gründe hervorheben, welche für die spätere Abfassung aller drei Pastoralbriefe nach den übrigen Briefen des Apostels ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legen. Zuerst sind alle drei Schreiben nach Form und Inhalt sich so ähnlich, daß wir ihre Abfassung nur in Eine Lebensperiode des Apostels setzen dürfen; und der ruhige und, man könnte sagen, väterliche Ton, der in diesen Briefen herrscht, weiset allein schon auf eine spätere Lebensperiode als Abfassungszeit derselben hin. Sodann zieht sich durch alle drei Pastoralbriefe eine Polemik gegen gewisse Irrlehrer. Diese Irrlehrer sind aber ganz anderer Art als die, mit welchen es Paulus namentlich in den Briefen an die Galater und an die Römer zu thun hat; sie sind denen ähnlich, die in dem Briefe an die Kolosser bekämpft werden. Allein in diesem Briefe, den der Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom schrieb, schildert er diese Irrlehre nur erst ganz im Allgemeinen; er gibt nur einzelne unbestimmte Züge davon an. In den Pastoralbriefen aber bezeichnet er den Charakter dieser Verirrung schärfer; er hebt den Gegensatz, worin sie zu der reinen Lehre stehe, viel bestimmter hervor. Wiederum ein Beweis, daß diese Briefe nach dem Briefe an die Kolosser verfaßt sein müssen. Endlich erscheint in den Pastoralbriefen der äußere kirchliche Organismus schon viel weiter ausgebildet, als in den andern Briefen des Apostels. Die Gemeinde hat ihre πρεσβύτεροι und διάκονοι, und die Spitze von Allen bildet der ἐπίσκοπος; der eigentliche Episkopat tritt in den Pastoralbriefen schon ganz deutlich hervor. Deßhalb schrieb auch Paulus jetzt nicht mehr, wie früher, an ganze Gemeinden,

sondern an die Bischöfe der Gemeinden: Titus und Timotheus. Wenn außerdem der Apostel in seinem ersten Briefe an Timotheus von der Bewerbung um das Amt eines Bischofes spricht, wenn er diesem die Vorschrift gibt, keinen Neubekehrten zum Bischofe zu weihen, so setzt dieses Alles einen längern Bestand der Gemeinde voraus. Nach allem Gesagten bleibt uns also nur die Alternative übrig, entweder die drei Pastoralbriefe für unächt zu erklären oder ihre Abfassung in eine spätere Zeit zu setzen als die ist, worin die übrigen Briefe des Apostels verfaßt wurden. Und da wir das Erstere nicht annehmen dürfen und können, so müssen wir das Letztere wählen und also einräumen, daß Paulus aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft befreit wurde.

6. Zu diesen aus den Pastoralbriefen hergenommenen Gründen kommen dann noch klare historische Zeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten, welche ganz bestimmt auf eine Befreiung des Apostels aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft und somit auf eine spätere zweite hinweisen. Der erste Zeuge ist hier der h. Clemens von Rom, Schüler des Apostels Paulus und am Ende des ersten Jahrhunderts Bischof von Rom. Dieser sagt in seinem sogenannten ersten Briefe, den er von Rom aus an die Korinther schrieb, im 5. Kap.: „Paulus habe im Orient und im Occident das Evangelium verkündigt (*κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*) und die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt; nachdem er dann bis zur Grenze des Occidents gekommen sei (*καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*) und vor den Anführern gezeugt habe (*καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*), sei er als das größte Beispiel der Geduld gestorben.“ Diese Worte hat man in verschiedener Weise zu deuten gesucht. Einige (Baur, Schenkel, Matthies) erklären den Ausdruck *τέρμα τῆς δύσεως* von Rom und meinen, der h. Clemens habe damit nur die Reise Pauli nach dieser Hauptstadt des Abendlandes bezeichnen wollen. Allein nicht Rom und Italien, sondern Spanien galt damals als die äußerste Grenze des Abendlandes. Und wenn wir auch zugeben wollten, daß nach der Anschauungsweise der Orientalen Rom allenfalls *τὸ τέρμα τ. δ.* könnte genannt werden, so ist es doch ganz unmöglich, daß ein Mann, der in Rom selbst lebte und von hier aus jene Worte schrieb, bei jenem Ausdrucke an Rom sollte gedacht haben. In

dem Munde des h. Clemens und in der Verbindung, worin diese Worte hier vorkommen, können sie nur Spanien bezeichnen. — Andere (Wieseler, Schaff) nehmen eine Veränderung mit dem Texte vor. In der einzigen Handschrift, in welcher dieser Brief sich vorfindet, ist nämlich nach κ ein leerer Raum von fünf Buchstaben, dann folgt τὸ τέρμα τ. δ. Junius, der erste Herausgeber dieses Briefes, hat die Lücke durch καὶ ἐπί ausgefüllt. Mit dieser Restitution des Textes will man nun nicht zufrieden sein, sondern statt καὶ ἐπί will man ergänzen καὶ ὑπό, und τέρμα in der allerdings auch vorkommenden Bedeutung „höchste Gewalt" nehmen. Man übersetzt hiernach: „nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war, und gezeugt hatte vor den Ersten, ist er als das größte Beispiel der Geduld gestorben." Allein abgesehen davon, daß zu dieser Bedeutung von τέρμα der Ausdruck ἔρχεσθαι ὑπό nicht recht paßt, so spricht entschieden gegen diese Conjektur und deren Erklärung der Umstand, daß dadurch die oberste kaiserliche Behörde nur als die des Abendlandes bezeichnet würde, da ihre Macht sich doch ebenfalls über das Morgenland erstreckte; ja grade der h. Clemens hätte wohl am wenigsten dazu kommen können, jene oberste Behörde auf so beschränkte Weise zu bezeichnen, da er hier augenscheinlich einen Panegyrikus auf Paulus anstimmt. Er würde sicherlich τὸ τέρμα τῆς οἰκουμένης gesagt haben. Wir müssen also bei der Restitution des Junius stehen bleiben und zugeben, daß Clemens in dieser Stelle wirklich auf eine Reise des Apostels nach Spanien hindeutet. — Eine andere Frage ist, welche die ἡγούμενοι sind, vor denen Paulus gezeugt haben soll? Man hat dabei an die sogenannten principes gedacht, aus denen das Concilium bestand, welches der Kaiser bei seinen Rechtssprüchen zuzuziehen pflegte. Allein diese werden wohl σύμβουλοι und σύνεδροι, nirgends aber ἡγούμενοι genannt. Wahrscheinlich versteht der h. Clemens darunter die beiden Freigelassenen, Helius Cäsarinus und Polyklet, denen bei der Abwesenheit des Kaisers Nero in Achaja in den Jahren 65 und 66 n. Chr. alle Reichsgewalt übertragen war. Dieses angenommen enthält unsere Stelle ein wichtiges Datum für die Zeit des Todes Pauli.

7. Eine andere wichtige Stelle, welche für die Reise Pauli nach Spanien, also für seine Befreiung aus der in der Apostel-

geschichte erwähnten römischen Gefangenschaft spricht, findet sich in dem Fragmente eines um 170 n. Chr. verfaßten Canons bei Muratori, das uns leider sehr schadhaft überliefert ist. Der Verfasser sagt da über die Apostelgeschichte: Lukas faßt für den Theophilus das Einzelne, welches zu seiner Zeit geschehen ist, zusammen (wie er auch das Martyrerthum des Petrus andeutet), jedoch die Reise des Paulus von Rom nach Spanien übergeht er." *) Aus dieser Stelle geht mit völliger Sicherheit wenigstens das hervor, daß zur Zeit des Fragmentisten die Reise des Apostels nach Spanien Gegenstand der Tradition war. Diese Reise setzt aber die Befreiung aus der Gefangenschaft als Bedingung voraus. — Ein drittes Zeugniß, welches man gewöhnlich aus dem Briefe des Dionysius, der im zweiten Jahrhundert Bischof von Korinth war, anführt, und welches Eusebius (H. E. II. 25.) uns aufbewahrt hat, übergehen wir, da die Stelle verschieden gedeutet werden kann. Wir führen nur noch Eine Stelle aus Eusebius (H. E. II. 22.), an, welche die Befreiung des Apostels aus der von Lukas berichteten römischen Gefangenschaft klar ausspricht: „Dann (nach Verlauf der zwei Jahre, Apstg. 28, 30.) wurde der Apostel, wie berichtet wird (*λόγος ἔχει*), nachdem er sich vertheidigt hatte (*ἀπολογησάμενος*, vgl. 2 Tim. 4, 16. 17.), zum Dienste der Predigt entlassen; als er aber zum zweiten Male zu derselben Stadt zog, wurde er unter demselben (nämlich Nero) durch den Martyrertod vollendet." Man hat dieses Zeugniß des Eusebius angefochten, weil er sich nicht auf sichere Gewährsmänner, sondern nur auf die Sage berufe. Allein die Formel *λόγος ἔχει* bezeichnet bei Eusebius niemals eine unsichere schwankende Sage, sondern die allgemein herrschende Ueberzeugung, die Tradition als solche, so daß also aus dieser Stelle wenigstens das hervorgeht, daß zur Zeit des Eusebius allgemein die Ansicht herrschte, daß Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft wieder befreit worden sei. Die übrigen Zeugnisse von

*) Die Stelle heißt wörtlich so: „Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scribta [scripta] sunt. Lucas optime Theophile comprindit [optimo Theophilo comprehendit], quia [quae] sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, *sed profectionem ab Urbe ad Spaniam proficiscentis* [omittit]."

Tertullian, Hieronymus, Chrysostomus und den folgenden Vätern brauchen wir hier nicht anzuführen, da sie alle auf dasselbe hinausgehen.

8. Müssen wir nun eine Befreiung des Apostels aus der von Lukas berichteten Haft und eine spätere zweite römische Gefangenschaft annehmen, so gestaltet sich nach Andeutungen der Pastoralbriefe die folgende Lebensgeschichte Pauli etwa in dieser Weise: Wie wir aus dem Briefe an die Philipper und an Philemon sehen, hatte der Apostel seinen ursprünglichen Plan, von Rom aus nach Spanien zu reisen, während seiner mehrjährigen Gefangenschaft dahin abgeändert, daß er zuerst noch einmal seinen frühern Wirkungskreis in Kleinasien besuchen wollte. Dort hatte die pantheistische Irrlehre, welche er im Briefe an die Kolosser bekämpft, immer weiter um sich gegriffen und drohete für die jungen Gemeinden gefährlich zu werden. Seine Anwesenheit daselbst war also dringend nothwendig geworden. Als er deßhalb nach einer zweijährigen Haft in Rom im Frühjahre 63 n. Chr. in Freiheit gesetzt wurde, weil die Anklage der Unruhestiftung zu Jerusalem sich als ungegründet erwiesen hatte, reisete er mit Titus, der entweder schon in Rom oder unter Weges zu ihm stieß, zunächst nach Kreta. Auf seiner Reise nach Rom in die Gefangenschaft hatte Paulus diese Insel bereits vorübergehend berührt, und vielleicht war damals schon der Wunsch in ihm erwacht, auch dorthin das Evangelium bringen zu können. Er blieb dort eine geraume Zeit, wahrscheinlich bis zum folgenden Frühjahre. Denn in den meisten Städten der Insel wurden christliche Gemeinden eingerichtet (vgl. Tit. 1, 5.). Als der Apostel dann etwa im Frühjahr 64 n. Chr. Kreta verließ, ließ er dort den Titus zurück, damit dieser die dortigen kirchlichen Verhältnisse vollständig ordne. Er schiffte sich nach Kleinasien ein, um die dortigen Gemeinden zu besuchen. Von hier aus schrieb er noch vor dem Winter seinen Brief an Titus; denn er drückt in diesem Schreiben die Absicht aus, in Nikopolis den Winter zuzubringen (Tit. 3, 12.). Es gab damals mehrere Städte dieses Namens z. B. in Pontus, Bithynien, Thracien, Epirus. Hier ist aber wohl das Nikopolis zu verstehen, welches in Cilicien, nicht weit von Tarsus, der Vaterstadt des Paulus, lag.

9. Im folgenden Frühjahre 65 n. Chr. brach dann Paulus

auf nach Ephesus, und nachdem er hier seinen geliebten Jünger Timotheus als Bischof eingesetzt hatte, wandte er sich nach Macedonien. Daselbst erhielt er traurige Nachrichten von Ephesus; die Irrlehre erhob dort immer kühner ihr Haupt. Der Apostel machte sich deßhalb auf den Rückweg mit der Hoffnung, noch bei Zeiten Ephesus zu erreichen. Da er aber den Zeitpunkt seiner Ankunft noch nicht mit Sicherheit bestimmen konnte, so eilte er auf schriftlichem Wege dem Timotheus zu Hülfe zu kommen. So entstand der erste Brief an Timotheus nach einer alten Unterschrift in Macedonien. Von Kleinasien ging Paulus wahrscheinlich wieder nach Griechenland und Korinth, woselbst er mit dem h. Petrus zusammentraf, mit welchem er dann nach Rom reisete.*) Von Rom aus scheint er dann etwa im Frühjahr 66 n. Chr. seinen frühern Entschluß, nach Spanien zu reisen und dort das Evangelium zu verkündigen, ausgeführt zu haben. Jedoch war seine Wirksamkeit daselbst wohl nicht von langer Dauer; denn die Tradition weiß nichts von Gemeinden, welche Paulus in Spanien sollte gegründet haben. Wahrscheinlich wurde er dort bald ergriffen und als Gefangener nach Rom zurückgebracht. Nachdem er hier schon eine Zeitlang Gefangener gewesen war und bereits ein öffentliches Verhör bestanden hatte, schrieb er seinen letzten Brief, den zweiten Brief an Timotheus, worin er diesen auffordert, noch vor dem Winter zu ihm nach Rom zu kommen. Die Lage, in welcher der Apostel sich jetzt befand, war offenbar ganz verschieden von derjenigen, in welcher er sich in seiner ersten Gefangenschaft befunden hatte. Damals war er schwankend zwischen Erwartung des Martyrertodes und der Befreiung; aber die letztere war ihm wahrscheinlicher. Jetzt hingegen sah er mit Gewißheit dem Martyrertode entgegen. „Ich werde", sagt er 2 Timoth. 4, 6., „schon hingeopfert, und die Zeit meiner Auflösung ist nahe." Damals umgab ihn ein Kreis treuer Jünger; jetzt sah er sich fast von Allen verlassen (2 Tim. 4, 16.). Es sind gleichsam die Worte eines sterbenden

*) Dieß scheint wenigstens aus den etwas dunkeln Worten hervorzugehen, welche uns Eusebius (H. E. II. 25.) aus dem Briefe des Dionysius, Bischofs von Korinth, an die Römer aufbewahrt hat: *Καὶ γὰρ ἅμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον, φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοῦ διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.*

Vaters an seinen geliebten Sohn, die wir hier vernehmen. Jetzt, wo er am Ziele seiner irdischen Laufbahn stand und auf seine fast dreißigjährige Wirksamkeit für das Reich Christi zurückblickte, ruft er mit freudiger Dankbarkeit aus: „Ich habe ausgekämpft den guten Kampf, ich habe den Lauf vollendet, die Glaubenstreue unverletzt bewahrt. Nun habe ich den Siegeskranz der Gerechtigkeit zu erwarten" (2 Tim. 4, 8.). Wie schön spricht sich in diesen Worten die hohe Seelenruhe des Apostels, sein gläubiges Gottvertrauen aus!

10. Diesen Siegeskranz der Gerechtigkeit erlangte der Apostel nicht lange nachdem er dieses geschrieben. Wie die Ueberlieferung sagt, wurden Petrus und Paulus 9 Monate lang im mamertinischen Kerker am Fuße des Kapitols in Banden gehalten. Hierauf wurden Beide an demselben Tage, am 29. Juni 67 n. Chr., 820 U. C., im 12. Regierungsjahre des Kaisers Nero, drei Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, im Martyrertode vollendet. Petrus wurde jenseits der Tiber dort, wo jetzt die Kirche St. Pietro in Montorio steht, kopfunter gekreuzigt; Paulus aber an der entgegengesetzten Seite von Rom, drei Meilensteine von der Stadt auf dem Wege nach Ostia nicht fern von der jetzigen Basilika St. Paolo, durch's Schwert enthauptet. So nahmen die beiden Apostelfürsten in ihrem Tode die ewige Weltstadt gleichsam in ihre Mitte, um fortan ihre Beschützer zu sein. Man zeigt noch jetzt die Stelle, wo die Hinrichtung des h. Paulus stattgefunden haben soll; und die sinnige Sage berichtet, daß das Haupt des Weltapostels in drei Absätzen von der Anhöhe rollte, und wo es jedesmal hinfiel, eine Quelle entsprang. — Die Gebeine der beiden Apostelfürsten werden aufbewahrt in St. Peter, ihre Häupter aber im Lateran, der Hauptkirche der katholischen Welt, der Ecclesia urbis et orbis.

§. 7. Charakteristik Pauli.

1. Nach Allem, was wir bisher gesagt haben, ist es nicht schwer, eine kurze Charakteristik des großen Weltapostels zu entwerfen. Wir brauchen nur die einzelnen zerstreuten Züge zu Einem Bilde zu vereinigen. Was zunächst sein Temperament angeht, so nennt Hug*) den h. Paulus einen vollendeten Chole-

*) Einl. Bd. II. S. 330. 3. Aufl.

riker und mit Recht. Der cholerische Charakter ist entschieden, thatkräftig, kühn, vorzugsweise nach Außen gerichtet, nicht, wie der Sanguiniker, um aufzunehmen, sondern um mitzutheilen, nicht um Welt und Menschen zu genießen, sondern um auf sie zu wirken und sie zu beherrschen. Er ruht nicht, bis er seine Ueberzeugungen zum Gemeingute möglichst Vieler gemacht hat; er weicht keinem Kampfe aus, sondern ist immer rüstig und schlagfertig. Dieses cholerische Temperament tritt schon deutlich in dem Jünglinge Saulus hervor. Er schließt sich derjenigen Partei seines Volkes an, welche als die strengste und entschiedenste galt, und in der pharisäischen Partei selbst sucht er an Eifer und Strenge alle seine Altersgenossen zu übertreffen. Als dann der Pharisäismus durch die Lehre von Christo, dem Erlöser und Heilande der Welt, Gefahr läuft, ist der junge Saulus es, der im Kampfe gegen das junge Christenthum sich hervorthut; mit leidenschaftlicher Hitze widmet er sich dem Dienste des Hohen Raths zur Unterdrückung der Christen; er verfolgt sie zuerst in Jerusalem, ja er zwingt sie sogar, wie er später selbst klagt, Verwünschungen gegen den Gekreuzigten auszusprechen; und da er hier seiner Wuth noch nicht Genüge gethan, eilt er nach Damaskus. So war seine Religiösität ein blinder zerstörender Eifer, seine Entrüstung eine Wildheit, sein Zorn ein loderndes Feuer; und er war auf gutem Wege, ein bluttrunkener Zelot, ein zweiter Johann von Gischala, zu werden, wenn die Gnade Gottes ihn nicht zu einem Rüstzeuge für das Evangelium umgewandelt hätte. Aber auch nach seiner Bekehrung verläugnete sich sein Temperament nicht; seine hohen natürlichen Gaben und Talente wurden nur in die entsprechenden Charismata verklärt. Lesen wir seine Briefe, welche Glut der Begeisterung für das, was er jetzt als Wahrheit erkannt und ergriffen hatte, welcher Feuereifer, das Erkannte Allen mitzutheilen, welche rasche Schlagfertigkeit gegen Alles, was sich dem Christenthum entgegenstellte, welch' heiliger Zorn gegen alles Böse drückt sich darin aus! Selbst sein Stil trägt das Gepräge seines Charakters. Oft braust seine Rede daher, wie eine Fluth, wo die eine Welle die andere überbietet. „Quotiescunque", sagt der h. Hieronymus, „Paulum apostolum lego, non verba audire mihi videor, sed tonitrua." Daher die häufigen Anakoluthe, der öftere Wechsel der Construktionen und andere Unregel-

mäßigkeiten in der Sprache des h. Paulus. — Von seinem dialektischen Scharfsinne und seiner Beredtsamkeit zeugt fast jede Seite seiner Briefe, zeugen seine Reden zu Athen und Jerusalem; und nicht mit Unrecht hat man in dieser Hinsicht den Paulus mit Isokrates verglichen, und ihn den größten griechischen Rednern an die Seite gesetzt. Von dem reichen spekulativen Geiste, welcher in dem Apostel wohnte, von dem Tiefsinne und dem Reichthume seiner Ideen können wir hier nicht weiter sprechen; die Erklärung seiner Briefe wird in dieser Hinsicht zum öftern unsere Bewunderung erregen.

2. Alle diese herrlichen Gaben, die wir in Paulus gewahren, erhielten ihre eigentliche Weihe durch die Liebe zu Christus und zu seinen Mitmenschen, von der er brannte, und durch die tiefe Demuth, von welcher er beseelt war. Christus war ihm wie der Angelpunkt der Weltgeschichte, wie der Schlüssel für das Räthsel der Vergangenheit und Zukunft, so auch der Mittelpunkt seines eigenen äußern und innern Lebens. „Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20.). „Mir ist das Leben Christus und Sterben Gewinn" (Phil. 1, 21.). Und an einer andern Stelle fragt er: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Bedrängniß? oder Hunger?" . . . und er antwortet aus seinem tiefsten Bewußtsein: „Ich bin gewiß, Nichts wird vermögen uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn" (Röm. 8, 35 ff.). Welch' ein Uebermaaß der Nächstenliebe spricht sich aus in den Worten Röm. 9, 3.: „Gewünscht habe ich, ein Verbannter zu sein von Jesu Christo für meine Brüder!" Gewiß, wer eine solche Beschreibung von der wahren christlichen Liebe machen oder, wir sagen besser, wer einen solchen Hymnus auf die christliche Charitas singen konnte, wie wir 1 Kor. Kap. 13. lesen, der muß das Wesen der Liebe tief empfunden haben. Und seine Demuth? — Will man wissen, was wahre christliche Demuth zum Unterschiede von der falschen heuchlerischen Demuth sei, so darf man nur die Briefe Pauli mit Aufmerksamkeit lesen. Selbst in seinem zweiten Briefe an die Korinther, wo doch sein Mund von seinem Lobe überfließen muß, welche tiefe Demuth spricht sich da in jedem Worte aus! Aus sich und durch sich selbst hat und vermag er Nichts; aber was Gott ihm gege-

ben und durch ihn gethan, das weiß er nicht hoch genug zu erheben, davon spricht er mit allem Freimuthe.

3. Die äußere Gestalt des h. Paulus entsprach nach einigen alten Ueberlieferungen nicht dem großen und starken Geiste, der in ihm wohnte. Schon in der Stelle 2 Kor. 10, 10. will man eine Andeutung finden, daß die äußere Figur des Apostels unansehnlich war. In der apokryphischen Schrift Acta Pauli et Theclae wird er beschrieben als *μικρὸς τῷ μεγέθει, ψιλὸς τὴν κεφαλήν, ἀγκύλος ταῖς κνήμαις*, und der Dialog Philopatris aus Julian's Zeit nannte Paulus „den Galiläer mit dem kahlen Scheitel und der Adlersnase." Nach den ältesten bildlichen Darstellungen ist Paulus ein kleiner Mann mit einem wenig gekrümmten Rücken; er ist etwa 50 Jahr alt, ziemlich kahlköpfig, mit einem langen Barte von dunkelgrauer Farbe; seine Augen sind klein und lebendig, der Ausdruck seines Gesichtes ist entschlossen und klug..*) Fast eben so beschreibt ihn Nicephorus Calixtus in seiner Kirchengeschichte 2, 37.

*) S. R. Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante. Leipzig 1851

Der

Brief an die Römer.

Einleitung.

1. Die ersten Leser dieses Briefes waren nach dem einleitenden Gruße (1, 7.) die Christen in Rom. Die Geschichte der ersten Gründung der römischen Gemeinde liegt aber sehr im Dunkeln. Nach den sogenannten clementinischen Recognitionen (I. 6.) soll schon während des öffentlichen Lebens Jesu eine Kunde von ihm und seinem Wirken nach Rom gekommen sein, und dieß ist auch nicht unwahrscheinlich. Denn in Rom wohnte seit der Zeit, wo Pompejus Jerusalem eingenommen hatte, also vom Jahre 63 v. Chr. an, eine zahlreiche Judenschaft, die sogar ein eigenes Stadtviertel inne hatte. Diese jüdische Gemeinde in Rom aber blieb mit dem Mutterlande in fortwährender religiöser Gemeinschaft, besuchte die Feste und schickte Abgaben und Geschenke an den Tempel zu Jerusalem. So konnte es also nicht wohl fehlen, daß die Kunde von Christo auch in die Weltstadt Rom drang. Auch am ersten Pfingstfeste, wo der heil. Geist auf die Apostel herabkam, waren römische Juden in Jerusalem gegenwärtig und Zeugen der wunderbaren Begebenheiten, die sich dort zutrugen (Apstg. 2, 10.). Ohne Zweifel wurden auch Einige von ihnen gläubig und ließen sich, bewogen durch den begeisterten und eindringlichen Vortrag des h. Petrus, taufen. Allein aus diesen unbedeutenden geringen Anfängen läßt es sich doch nicht erklären, wie bereits im Jahre 58 n. Chr., in welchem Paulus diesen Brief schrieb, in Rom eine so blühende, vollständig geordnete Gemeinde bestand, wie sie unser Brief voraussetzt. Diese Schwierigkeit löset eine alte, in neuern Zeiten allerdings von vielen Gelehrten stark angefochtene Ueberlieferung, wonach der Apostel Petrus der Stifter der römischen Gemeinde war. Eusebius in seinem Chronikon (ad annum 43.) und mit

ihm übereinstimmend Hieronymus (de vir. ill. c. 1.) und der von beiden unabhängige Orosius (hist. VII. 6.) berichten: Petrus sei im zweiten Jahre oder überhaupt im Anfange der Regierung des Claudius, also etwa im Jahre 42 oder 43 n. Chr., wahrscheinlich nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker zu Jerusalem (Apstg. 12, 3 ff.), nach Rom gekommen, habe dort das Evangelium gepredigt, und sei von da an 25 Jahre hindurch bis zu seinem Tode Bischof von Rom, obgleich nicht immer dort anwesend, geblieben. Nehmen wir diese Tradition, womit auch die seit dem Jahre 354 laufende Pontifikalrechnung übereinstimmt, als wahr an — und man kann nichts Gegründetes dagegen einwenden — dann erklärt sich Alles von selbst.*)

2. Diese von Petrus gegründete römische Gemeinde bestand ohne Zweifel ursprünglich größtentheils aus Judenchristen; denn der h. Petrus war ja vorzugsweise der Apostel der Beschneidung. Da erschien nun etwa 10 Jahre nach der Anwesenheit des Apostels ein Edikt des Kaisers Claudius, durch welches alle Juden aus Rom vertrieben wurden. Dieses Edikt, welches nach Orosius (hist. VII. 6.) in das neunte Jahr des Claudius oder 50 n. Chr. fällt, und von welchem uns Suetonius (Claud. 25.) berichtet mit den Worten: „Iudaeos impulsore *Chresto* assidue tumultuantes Roma expulit“**), hatte gewiß großen Einfluß auf die fernere Gestaltung der römischen Gemeinde. Denn da die Judenchristen sich in der ersten Zeit noch nicht strenge von der übrigen Judenschaft geschieden hatten, so traf das Verweisungsedikt ohne Zweifel jene mit. Einen Beleg hier-

*) Vgl. Fr. Windischmann: Vindiciae Petrinae pag. 111 sq.

**) Ob Sueton hier eine Namensirrung begangen und *Chresto* statt *Christo* geschrieben, wie Hug (Einl. II. 335.) u. A. meinen, oder ob *Chrestus* wirklich ein jüdischer Empörer in Rom gewesen, wie Meyer (zu Apstg. 18, 2.) glaubt, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Ersteres scheint nach Justin (Apol. I. c. 4.), Tertullian (Apol. c. 3.), Laktantius (div. inst. IV. 17.), Orosius (hist. VII. 6.) wahrscheinlicher. Aus diesen Stellen erhellt nämlich, daß *Chrestus* bei den Römern die stehende Form war, die sie dem ungewöhnlichen Namen *Christus* gaben, vielleicht um ihn ohne merkliche Veränderung in einen gebräuchlichen griechischen Sklavennamen zu verwandeln. Sueton hat dann ohne Zweifel Unruhen im Auge, welche das in Rom eingedrungene Christenthum einerseits und schwärmerische Messiashoffnungen andererseits unter der dortigen Judenschaft erregten.

für haben wir an Aquila und Priscilla, welche in Folge des kaiserlichen Ediktes nach Korinth auswanderten und dort den Apostel Paulus in ihre Wohnung aufnahmen (Apstg. 18, 2. 3.). In Rom blieben also nur wenige Heidenchristen zurück, deren kirchlich-religiöses Leben sich von jetzt an unabhängig von dem Judenthume entwickelte, und die ihren Zuwachs meist aus dem Heidenthume erhielten. Von den aus Rom emigrirten Judenchristen kam ein Theil, wie wir aus dem Beispiele des Aquila entnehmen können, nach Griechenland und Kleinasien und fand dort Christen und christliche Gemeinden, die von Paulus gestiftet waren und von ihm überwacht wurden, die also die paulinische Lehre von der christlichen Freiheit vom jüdischen Gesetzesdienste in aller Strenge festhielten. Viele kamen gewiß auch mit dem Apostel selbst in Berührung und genossen seinen persönlichen Unterricht. Daher die vielen Grüße an einzelne Personen der römischen Gemeinde in unserm Briefe. Als nun mit dem Tode des Kaisers Claudius sein Verbannungsedict außer Wirksamkeit getreten war, da strömten von allen Seiten die Juden wieder nach Rom. Gewiß werden auch viele verbannte Judenchristen dorthin zurückgekommen sein, wie wir wiederum an dem Beispiele des Aquila und der Priscilla sehen, die nach Röm. 16, 3. bereits wieder in Rom waren, als der Apostel diesen Brief schrieb. Diese aus der Verbannung zurückgekehrten Judenchristen schieden aber jetzt von der Judenschaft ganz aus, und schlossen sich der in Rom bereits bestehenden heidenchristlichen Gemeinde an. Aus dieser Trennung erklärt sich genügend das scheinbar auffallende Faktum, daß später, im Jahre 61 n. Chr., als Paulus gefangen nach Rom kam und dort mit den Vorstehern der Juden in Verbindung trat, diese eine fast völlige Unbekanntschaft mit dem Christenthume aussprachen, und die vielen Juden, die sich des andern Tages beim Apostel einfanden, seine Predigt als eine ganz neue Lehre vernahmen (Apstg. 28, 21 f.), wenn man anders das ganze Benehmen der dortigen Juden nicht als eine Art von diplomatischer Vorsicht erklären will, wobei dann die jüdische Verachtung des Christenthums stark durchblickt. — Die römische Gemeinde bestand also aus Juden- und Heidenchristen, und, nach einzelnen Andeutungen unsers Briefes zu schließen, bildeten letztere die Mehrzahl (vgl. 1, 6. 13. 11, 13. 15, 15 f.).

3. Ueber die Veranlassung und den Zweck unsers Briefes enthält das Schreiben selbst Andeutungen, die wir nur weiter zu verfolgen brauchen. Paulus drückt an mehreren Stellen des Briefes (1, 13. 15, 23.) aus, wie er schon lange sich gesehnt habe selber nach Rom zu kommen, um als Heidenapostel auch dort, in der Hauptstadt der Heidenwelt das Evangelium zu predigen (vgl. Apstg. 19, 21.). Die Befestigung des Christenthums in dieser Weltstadt, der ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης (Athen. Deipn. I, 20.), stellte dessen schnelle und kräftige Verbreitung in allen Theilen der damals bekannten Welt in Aussicht. Jetzt stand der Apostel eben im Begriffe von Korinth nach Jerusalem zu gehen, um dann von dort unverzüglich die Reise nach Rom anzutreten. Es mußte ihm also erwünscht sein, mit der römischen Gemeinde, die er nicht selbst gestiftet hatte, zuerst in schriftlichen Verkehr zu treten, damit später sein persönliches Wort desto bessern Eingang fände. Als nun grade die Abreise der Diakonissin Phöbe von Kenchreä nach Rom ihm eine gute Gelegenheit bot, ein Schreiben dahin zu befördern, gab er dieser unsern Brief mit, worin er die Cardinal- und Angelpunkte der christlichen Heilslehre und das Verhältniß des Juden- und Heidenthums zum Christenthume allseitig und gründlich darlegt. Ob vielleicht auch in Rom, wie anderswo, Reibungen zwischen Juden- und Heidenchristen vorgefallen waren, und der Apostel deßhalb über Juden- und Heidenthum und deren Verhältniß zum Christenthume so ausführlich spricht, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. *) Genug, der Hauptzweck, den der Apostel bei der Abfassung dieses ausführlichen Lehrschreibens im Auge hatte, war der: seine persönliche Wirksamkeit vorzubereiten und einzuleiten.

4. Was dann die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so können wir diese aus Andeutungen, die der

*) Der h. Augustin ist dieser Meinung; er sagt (Expos. in Epist. ad Gal. T. II. P. II. pag. 493): „In epistola ad Romanos . . . contentionem ipsam dirimit litemque componit, quae inter eos, qui ex Iudaeis et eos, qui ex Gentibus crediderant, orta erat, cum illi tanquam ex meritis operum legis sibi redditum Evangelii praemium arbitrarentur . . . illi contra Iudaeis se praeferre gestirent tanquam interfectoribus Domini etc.“ Ebenso Hieronymus und viele spätere Interpreten.

Brief selbst gibt, genau bestimmen. Der Apostel grüßt 16, 23. von Cajus, seinem Gastgeber und von Erastus, dem Stadtkämmerer. Nach 1 Kor. 1, 14. wohnte aber Cajus in Korinth, und nach Apstg. 19, 22. und 2 Tim. 4, 20. verweilte Erastus ebendaselbst. Ferner war nach 16, 1. die Ueberbringerin unsers Briefes eine gewisse Phöbe, Diakonissin von Kenchreä. Kenchreä war aber die östliche Hafenstadt von Korinth am saronischen Meerbusen. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Paulus den Brief an die Römer in Korinth verfaßte. — Rücksichtlich der Zeit der Abfassung gibt die Stelle 15, 25—30. genaue Data an die Hand. Dort benachrichtigt Paulus die Christen in Rom, daß er eben im Begriffe stehe, mit der in Galatien, Macedonien und Achaja zusammengebrachten Collekte nach Jerusalem abzugehen; von dort will er dann nach Rom kommen. Er äußert aber noch schwere Besorgnisse wegen der Gefahren, welche seiner in Jerusalem warten. Vergleichen wir hiermit Apstg. 19, 21. 20, 3. 22., so erhellt klar, daß der Apostel unsern Brief auf seiner dritten Missionsreise während seines dreimonatlichen Aufenthalts in Achaja und Korinth, also im Jahre 58 n. Chr. schrieb. Und da er seine Rückreise von Korinth nach Jerusalem anfangs zu Lande machte, und in Philippi das Osterfest feierte, so muß er unsern Brief in den Monaten Februar oder März geschrieben haben.

5. Die Aechtheit des Briefes an die Römer ist durch die Zeugnisse der Väter, von Clemens von Rom (ep. ad Cor. I, 35.), Polykarp (ep. ad Phil. 6.), Irenäus (Haeres. 3, 16. 3, 9.) an durch alle Jahrhunderte hindurch, entschieden beglaubigt. Das gewichtigste Zeugniß für seine paulinische Abkunft trägt aber der Brief in sich selbst. Ein solches Sendschreiben von einem solchen Inhalte konnte eben nur ein Paulus erlassen. Daher ist denn auch die Aechtheit unsers Briefes nie ernstlich bezweifelt worden. — Anders als mit der Aechtheit verhält es sich jedoch mit der Integrität desselben. Zwar betrachtet das ganze Alterthum, Marcion etwa ausgenommen, den Brief an die Römer, wie er uns vorliegt, als ein zusammenhängendes Ganze. Neuere Gelehrte haben aber behauptet, aus innern Gründen seien einige Stücke desselben, besonders die beiden letzten Kapitel, entweder ganz unächt oder von Paulus erst einige Zeit nach der Abfassung des ganzen Briefes als ein Postscriptum hinzugefügt. Wir sprechen

jedoch über diesen Punkt am besten bei der Erklärung der betreffenden Stellen selbst.

6. Die Sprache, worin der Brief ursprünglich verfaßt wurde, ist ohne Zweifel die griechische. Dafür spricht das ganze Alterthum, dafür der ganze Charakter des Briefes. Auch die Reinheit der Sprache und die Wortspiele, welche hier und da im Briefe vorkommen, zeugen dafür, daß wir in unserm griechischen Texte keine Uebersetzung vor uns liegen haben. Bloß Salmeron, Bellarmin, Cornelius a Lap. und einige Andere behaupten, unser Brief sei ursprünglich lateinisch geschrieben; sie können aber für diese Behauptung keine besseren Gründe angeben, als den Namen des Schreibers Tertius (16, 22.), der ganz römisch klinge, und die lateinischen Leser. Allein Tertius konnte eben so gut ein Hellene mit römischem Namen sein, als z. B. Titus einer war; ferner ist bekannt, daß damals in Rom die griechische Sprache so stark in Gebrauch war, daß sogar einzelne römische Schriftsteller, wie z. B. Ovid, Tacitus, Martial u. A. die Gräkomanie ihrer Zeitgenossen scharf tadeln.

7. Wichtiger ist es, hier im Voraus etwas über den Inhalt und die Eintheilung des Briefes zu sagen. Der ganze Brief zerfällt seinem Inhalte nach in zwei Haupttheile, in einen theoretischen und in einen praktischen oder, besser gesagt, in einen dogmatischen und paränetischen Theil.

I. Der dogmatische Theil umfaßt die Kapitel 1—11. Kap. 1, 1—17. enthält das Proömium, worin der Apostel nach einem Gruße an die römische Gemeinde die folgende Abhandlung einleitet. Am Schlusse dieser Einleitung V. 16 f. gibt er das Hauptthema des ganzen Briefes, speciell des dogmatischen Theils, an. Dieses Hauptthema ist aber, „daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei zum Heile für Alle, für die Juden zunächst, dann auch für die Heiden, und daß in demselben offenbar werde die Gerechtigkeit aus dem Glauben"; oder mit andern Worten: Paulus will darlegen, daß die Kirche Christi, der Inbegriff aller Gnade und Wahrheit, eine katholische sei, bestimmt die gesammte Menschheit in sich aufzunehmen, und daß in derselben der Mensch gerechtfertiget werde nicht durch Gesetzeswerke, son-

dern durch den Glauben. Dieses Thema wird dann in drei Abschnitten so durchgeführt, daß der Apostel

1) im ersten Abschnitte 1, 18 — 5, 21. von dem Wesen der Rechtfertigung durch den Glauben handelt. Er geht hier zunächst davon aus, daß er a) die allgemeine Heilsbedürftigkeit der Heiden sowohl als auch der Juden aus der Schuld und Strafbarkeit Beider nachweiset (1, 18 — 3, 20.). Nachdem er so den Grund gelegt, geht er b) dazu über zu zeigen, wie diese allgemeine Heilsbedürftigkeit ihre volle Befriedigung finde in der Gerechtigkeit, welche Alle, Juden sowohl als Heiden, durch den Glauben an den Versöhnungstod Jesu Christi erlangen können (3, 21—30.). Zur Beruhigung für seine judenchristlichen Leser zeigt er dann c), daß dieses neue Heil in Christo durch den Glauben der alttestamentlichen Offenbarung nicht widerspreche, jener neue Heilsweg vielmehr schon im alten Testamente angedeutet und vorgebildet sei (3, 31 — 4, 25.). Hieran knüpft er d) die Ermahnung zur freudigen Geduld und Standhaftigkeit in den Leiden und Drangsalen, da die christliche Hoffnung, die ihren festen Ankergrund in der Liebe Gottes und Christi habe, nicht zu Schanden werden lasse (5, 1—11.). Endlich e) vergleicht der Apostel Christum, den Urheber der Gerechtigkeit und des wahren Lebens, mit Adam, durch welchen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist. Adam und Christus, die beiden Stammväter des Geschlechts, werden hier in Parallele gesetzt (5, 12—21.).

2) Im zweiten Abschnitte, welcher die Kapitel 6—8. umfaßt, beschäftigt sich der Apostel mit den sittlichen Wirkungen der christlichen Rechtfertigung. Bisher hat er mehr noch bloß die objektive Seite der Rechtfertigungslehre dargestellt; jetzt zieht er auch die subjektive Seite dieser Lehre in den Kreis seiner Betrachtung. Der Gedankengang dieses Abschnittes ist kurz folgender: Die eben entwickelte Heilstheorie von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke darf nicht so mißverstanden werden, als wenn sie die Freiheit zum Sündigen einschlösse; vielmehr muß der gläubige Christ,

der durch die Taufe Christo eingepflanzt, mit ihm gestorben und zum neuen Leben erstanden ist, der Sünde abgestorben sein; und er muß dieß um so mehr sein, da er nicht mehr unter dem die Sündenlüste aufregenden Gesetze steht, sondern unter der Gnade. Das Gesetz nämlich leistet — nicht an sich, denn es ist gut und heilig, sondern durch einen fehlerhaften Hang des Menschen — der Sünde Vorschub; denn es regt den unseligen Zwiespalt im Menschen auf, ohne doch die Kraft zu geben, denselben zu überwinden. So war also der Zustand unter dem Gesetze ein höchst elender (Kap. 6 und 7.). Der Geist des neuen Lebens in Christo hat aber die Gläubigen von diesem Sündenleben befreit, indem sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben; deßhalb sind sie auch von aller Verdammniß frei, Kinder Gottes und dereinst Erben der Herrlichkeit mit Christo. Auf diese dereinstige Verherrlichung dürfen wir trotz der gegenwärtigen Leiden und Drangsale mit Zuversicht hoffen. Denn daß sie eintreten werde, das bezeugt uns das Sehnen und Seufzen nach Erlösung, welches durch die ganze bewußtlose Natur geht, davon legt auch Zeugniß ab unser eigenes tiefstes Bewußtsein. Das Heil der Gläubigen ist fest in Gottes Rathschlüsse begründet; nichts kann sie von der Liebe Gottes und Christi losreißen (Kap. 8.).

3) Der dritte Abschnitt Kap. 9—11. handelt von der Stellung der Juden zum Christenthume. Gegen den im Anfange des Briefes 1, 16. aufgestellten Satz, daß das Christenthum zunächst für die Juden bestimmt sei, schien nämlich die Erfahrung zu sprechen, daß die Juden im großen Ganzen zur Zeit an den Wohlthaten der Erlösung noch keinen Theil nahmen. Und doch war das Volk Israel von Alters her zum Erben des Bundessegens, zur Theilnahme an dem messianischen Heile auserwählt und bestimmt! Der Lösung dieses scheinbaren Widerspruches widmet Paulus eine eigene dogmatische Untersuchung. Nachdem er gleich anfangs seinen tiefsten Schmerz über die Theilnahmlosigkeit seiner Volksgenossen am christlichen Heile ausgesprochen, sucht er

seine Leser darüber zu verständigen, indem er zuerst zeigt, wie durch diese Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes die alttestamentlichen Verheißungen nicht vereitelt seien. Denn diese Verheißungen seien nicht für Alle gegeben, die der fleischlichen Abstammung nach Israeliten seien, sondern nur für diejenigen, die Gott auserwählt habe. In seiner Gnadenwahl sei aber Gott absolut frei (9, 6—29.). Dann diese Frage auch vom menschlichen Standpunkte betrachtend weiset der Apostel nach, daß die Schuld der Verwerfung der Juden in ihrem eigenen Unglauben liege (9, 30 — 10, 21.). Endlich führt er Trostgründe für diese Erscheinung an: Die Verwerfung eines großen Theils der Juden, so traurig sie auch immer sein möge, sei doch immerhin nur eine theilweise; noch habe Gott sein Volk nicht ganz verworfen, ein heiliger Saame sei noch übrig geblieben. Auch habe die Verwerfung der Juden durch Gottes gnädige Fügung heilsame Folgen gehabt; sie habe gedient zur Aufnahme der Heiden. Dann seinen Blick in die Zukunft wendend spricht Paulus seine zuversichtliche Hoffnung aus, daß auch Israel dereinst im großen Ganzen an dem messianischen Heile Theil nehmen, in die christliche Kirche eintreten werde (11, 1—32.). Nachdem er so alle Zweifel gelöset und den Schmerz versöhnt hat, bricht er am Schlusse in eine schöne Lobpreisung der Weisheit und Gnade Gottes aus (11, 33—36.).

II. Der zweite paränetische Theil (12, 1 — 16, 27.) enthält sittliche Ermahnungen. Den Schluß des Briefes bildet ein dem Eingange entsprechender Epilog. Dann folgen Empfehlungen, Grüße, Warnungen, Segenswünsche und zuletzt eine Lobpreisung.

8. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst der Werth und die hohe Bedeutung des Briefes an die Römer. Abgesehen von dem Briefe an die Hebräer, ist der Brief an die Römer der einzige, in welchem der Apostel absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vorträgt. Während er in seinen andern Briefen nur auf besondere Bedürf-

nisse, auf Zweifel, Irrthümer, Anfragen Rücksicht nimmt und dabei immer das Ganze der christlichen Lehre voraussetzt, haben wir im Briefe an die Römer eine umfassende Erörterung der Grundlehren des Christenthums und zugleich die Grundzüge einer christlichen Philosophie der Weltgeschichte. Die Genesis des Heidenthums, die Bedeutung und Zukunft des Judenthums und das Verhältniß Beider zum Christenthume, die Lehre von der Sünde und Erlösung, der Gegensatz zwischen Adam und Christus und Beider Verhältniß zum Menschengeschlechte — das sind die Cardinalpunkte, um welche der Brief sich dreht. Und alle diese christlichen Grundideen entfaltet der Apostel hier mit bewunderungswürdiger Klarheit und Ruhe, und mit jener Schärfe der Beweisführung, welche Lesern gegenüber nöthig war, die wie die römische Gemeinde auf einer höhern Stufe der Bildung standen. In der richtigen Schätzung seines Werthes hat deßhalb die alte Kirche diesen Brief an die Spitze aller paulinischen Briefe gestellt.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 11, 36.)

Erster Abschnitt.

Von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus.

(1, 1 — 5, 21.)

§. 1. Der Eingang.

1, 1—17.

Dieser Eingang enthält zuerst den apostolischen Gruß V. 1—7.; dann V. 8—17. eine Einleitung in die folgende Abhandlung, die mit der Aufstellung des Thema's, über welches der Apostel im folgenden Briefe handeln will, endigt.

V. 1 ff. Wie häufig in seinen Briefen hat auch hier der Apostel in den einleitenden Gruß mehrere Zwischensätze eingeschoben, in welchen die Grundgedanken des ganzen nachfolgenden Schreibens enthalten sind (vgl. Gal. 1, 1 ff. Tit. 1, 1 ff.). Der einfache Gruß ist in V. 1. und V. 7. enthalten und lautet: *Παῦλος - - πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ - - ἁγίοις.* Mit Unrecht haben Einige die Worte V. 3 f. *τοῦ γενομένου - - νεκρῶν* und dann auch V. 5. und 6. in Parenthese eingeschlossen; denn es sind lauter strukturmäßige Zwischensätze, nicht abbrechende Einschaltungen (s. Win. S. 499.). — Nach Art des alten Briefstils nennt der Apostel zuerst seinen Namen *Παῦλος* (s. zu Apstg. 13, 9.) und seinen öffentlichen Charakter. Das erste Prädikat: *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ist eine allgemeine Bezeichnung und

paßt eigentlich auf jeden Christen. Denn jeder Christ wird durch den Glauben an Christus und durch die Taufe auf seinen Namen aus der Knechtschaft des Satans in die δουλεία Gottes und Christi versetzt. Ohne Zweifel will aber Paulus hier mit diesem Ausdrucke sich nicht allgemein als Christen bezeichnen, sondern er will damit sein besonderes Dienstverhältniß zu Christus ausdrücken. Im A. T. bildet der entsprechende Ausdruck עבד יהוה vorzugsweise das Prädikat der Propheten und Könige (vgl. 5 Mos. 34, 5. Ps. 18, 1. Jerem. 7, 25 u. a. St.). Gewiß will daher auch hier Paulus durch δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ sich als Diener Christi im eminenten Sinne bezeichnen. Ein solcher Diener Christi im speziellen Sinne war er aber eben als Apostel; daher bezeichnet er sich gleich genauer als κλητὸς ἀπόστολος. Das Beiwort κλητός scheint überflüssig; denn es gehörte schon zum Begriffe eines Apostels, daß derselbe unmittelbar von Christo berufen sei. Allein damals hatte sich der Begriff des Wortes ἀπόστολος noch nicht so scharf, wie nachher, fixirt; es werden im N. T. (vgl. Apstg. 14, 14.) auch die Gehülfen der eigentlichen Apostel ἀπόστολοι genannt. Daher setzt Paulus κλητός hinzu, um auszudrücken, daß er seine Mission, ebenso wie die übrigen Apostel, unmittelbar von Christo und nicht von Menschen empfangen habe, also die apostolische Vollgewalt besitze. Noch deutlicher drückt er dieß aus Gal. 1, 1. Die nothwendigen Requisite eines Apostels, die Apstg. 1, 22 ff. angegeben werden, waren: unmittelbare Berufung durch Christus und die Augenzeugenschaft von seiner Auferstehung. Beides fand bei Paulus statt; denn auf dem Wege nach Damaskus war ihm Christus als der Auferstandene erschienen, und hatte ihn zugleich als sein auserkorenes Werkzeug berufen (Apstg. 9, 4 ff.). Als berufener Apostel war er aus der Gesammtheit der Menschen durch göttlichen Rathschluß ausgesondert (ἀφωρισμένος, vgl. σκεῦος ἐκλογῆς Apstg. 9, 15.) und besonders auserwählt für die Verkündigung des Evangeliums Gottes; daher nennt er sich weiter: „auserkoren für das Evangelium Gottes." Vgl. Apstg. 26, 16 ff. Das Wort εὐαγγέλιον eigentlich der Lohn für eine frohe Nachricht, dann die frohe Botschaft selbst, bezeichnet hier im objektiven Sinne die ganze Fülle von Gnade und Wahrheit, die Gott in Christo der Welt mittheilte, und deren Vermittelung an die Menschen den Aposteln übertragen war.

Der Genit. θεοῦ ist Genitiv. originis; „dessen Urheber Gott ist, das von Gott ausgeht." — Dieses Evangelium wird nun V. 2—4. nach seiner Dauer und nach seinem Inhalte näher charakterisirt und damit indirekt die Erhabenheit des apostolischen Amtes hervorgehoben: „welches (Evangelium) er vorher verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften." Obwohl also das Evangelium jetzt erst offenbar geworden ist und von den Aposteln der Welt verkündigt wird, so ist es dennoch nichts absolut Neues, sondern es ist das Eine und Uralte, welches schon durch die alttestamentlichen Propheten als Organe Gottes vorherverheißen und in den h. Schriften des A. T. verzeichnet ist. Paulus bezeichnet mit diesen Worten gleich im Eingange den universellen Charakter, die Katholicität des Christenthums rücksichtlich der Zeit, und die untrennbare Einheit des A. und N. T. — V. 3. Das περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ lassen wir nicht mit Theodoret u. A. abhängig sein von ὃ προεπηγγείλατο: „welches er vorherverhieß von seinem Sohne"; sondern wir verbinden es am natürlichsten mit εὐαγγέλιον V. 1. Dann ist hier der Inhalt des Evangeliums bezeichnet: welches handelt „von seinem Sohne." — Dieser Sohn wird dann nach seiner menschlichen und göttlichen Natur näher beschrieben. Zuerst nach seiner menschlichen: τοῦ γενομένου - - κατὰ σάρκα. Das Wort σάρξ hat in der h. Schrift an verschiedenen Stellen eine verschiedentlich modificirte Bedeutung. Hier, wo von Erzeugung die Rede ist, kann es nichts anders bezeichnen, als die ganze menschliche Natur, wie sie durch Zeugung und Geburt hervortritt. Also: „der geworden (entstanden) ist aus dem Saamen David's dem Fleische (d. i. seiner menschlichen Natur) nach." Der Messias war im A. T. verheißen als Sohn David's (Jer. 23, 5. Ps. 132, 11., vgl. Matth. 22, 42.); daher geht der Apostel hier in seiner Apologie gegen die Juden davon aus. Auf die übernatürliche Geburt Christi auch als Menschen nimmt er keine Rücksicht. Es war ihm hier für seinen Zweck genug, Jesum als wahren Menschen und als Nachkommen David's, d. i. als den Messias zu bezeichnen. — Das Pronomen *ei* der Vulgata *(qui factus est ei ex semine David)* fehlt im Griechischen ganz und paßt auch nicht gut in den Zusammenhang.

V. 4. Die Worte dieses V's sind vielfach verschieden erklärt

worden. Die Vulgata überſetzt, als wenn da ſtände προορισθέντος: *qui praedestinatus est filius Dei.* Allein keine Handſchrift hat dieſe Lesart; ſie findet ſich nur bei einigen griechiſchen Vätern, wohingegen mehrere lateiniſche Väter, wie Tertullian, Hilarius und Rufin bloß *destinatus* haben. Dieſes *praedestinatus* wird dann von einigen Vätern und älteren Exegeten erklärt von der Prädeſtination Chriſti als Menſchen. Chriſtus als Menſch, ſagen ſie, war von Ewigkeit her zur hypoſtatiſchen Vereinigung mit dem Logos, alſo zum wahren natürlichen Sohn Gottes prädeſtinirt, wie diejenigen von uns, die zum Heile gelangen, von Ewigkeit her prädeſtinirt ſind Adoptivſöhne Gottes zu werden. Und in dieſem Sinne nennt der h. Auguſtin Chriſtum das exemplar praedestinatorum. Allein abgeſehen davon, daß die ächte Lesart ὁρισθέντος dieſe Deutung nicht zuläßt, ſo läßt ſich auch nach dieſer Erklärung dem Folgenden: *in virtute secundum spiritum sanctificationis etc.*, kein ungezwungener Sinn abgewinnen. Wir müſſen uns alſo nach einer andern Erklärung umſehen; und da zeigt uns das κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης den richtigen Weg. Offenbar ſteht dieſer Ausdruck im Gegenſatze zu dem vorhergehenden κατὰ σάρκα. Bezeichnet nun dieſer Ausdruck die menſchliche Natur in Chriſto, ſo können wir ſchon von vornherein vermuthen, daß das κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης auf die göttliche Natur in ihm hindeute. Und dieſe Erklärung des Ausdrucks von der göttlichen Natur in Chriſto läßt ſich hinreichend aus dem hebräiſchen Sprachgebrauche und aus andern Stellen des N. T. rechtfertigen. Es entſpricht nämlich πνεῦμα ἁγιωσύνης dem Hebr. רוּחַ הַקֹּדֶשׁ. Der Hebräer braucht aber bekanntlich aus Mangel an Adjektiven den Genitiv des Subſtantivs, wo in den übrigen Sprachen das bloße Adjektiv ſteht, alſo πνεῦμα ἁγιωσύνης = πνεῦμα ἅγιον (Win. S. 212.). Unter πνεῦμα ἅγιον dürfen wir hier aber nicht ſpeciell die dritte Perſon in der Gottheit, ſondern wir müſſen darunter die Gottheit überhaupt verſtehen, wie denn mehrmal in der h. Schrift Gott im Gegenſatz zum Menſchen, der σάρξ iſt, ſchlechthin πνεῦμα genannt wird (vgl. Joh. 4, 24.); κατὰ πνεῦμα ἅγιον heißt demnach: „nach heiliger Geiſtigkeit", d. h. nach ſeiner göttlichen Natur. Man vgl. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 9, 14., wo die göttliche Natur in Chriſto ebenfalls als πνεῦμα und πνεῦμα αἰώνιον bezeichnet wird. Und bei Cle-

mens v. R. (ep. II. ad Cor. cap. 9.) heißt es: *Χριστὸς ὁ κύριος, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.* — Jetzt ergibt sich die Deutung der übrigen Ausdrücke dieses V's leicht. Das Wort *ὁρίζειν* können wir zunächst nicht in der ersten Bedeutung „bestimmen" fassen, sondern wir müssen es mit Chrysostomus in der abgeleiteten Bedeutung „erweisen", d. i. bestimmen für die Erkenntniß und Anerkenntniß, also *ὁρισθέντος* = *δειχθέντος*, nehmen. Das *ἐν δυνάμει* ist dann, wie oft das Hebräische בְּכֹחַ (vgl. Ps. 29, 4.), adverbiell zu nehmen und dient zur nähern Bestimmung des *ὁρισθέντος*, also „kräftiglich, auf kräftige Weise." Vgl. Kol. 1, 29. 2 Thess. 1, 11., wo der Ausdruck ebenfalls diese adverbiale Bedeutung hat. Wir haben demnach: „der erwiesen ist in kräftiger Weise als Sohn Gottes dem Geiste der Heiligkeit (d. i. seiner göttlichen Natur) nach." — In dem folgenden *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* ist *ἐκ* wie häufig in der Bedeutung „durch" oder „kraft" zu fassen. Es ist nicht nöthig *ἀνάστασις νεκρῶν* für *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* zu nehmen; vielmehr bezeichnet der Ausdruck die Todtenauferstehung schlechthin und generisch, wenn sie sich auch nur an einem Einzelnen vollzieht (Win. S. 169.). Es ist nämlich damit nicht die Todtenauferstehung gemeint, die Jesus bewirkt, sondern die er selbst erfahren hat. Die Auferstehung Christi von den Todten war und ist der kräftigste Beweis von seiner höhern Natur: „Ist Christus nicht auferstanden, so folgt, daß unsere Predigt vergeblich ist, vergeblich auch euer Glaube", sagt der Apostel 1 Kor. 15, 14. Anders fassen Estius u. A. nach dem Vorgange des Chrysostomus diese Worte. Diese betrachten die drei Ausdrücke *ἐν δυνάμει, καὶ πνεῦμα ἁγιωσ.* und *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* als drei coordinirte Beweise für die Gottessohnschaft Christi: 1) seine Wundermacht, 2) die Ausgießung des h. Geistes, 3) seine Auferstehung. Allein bei dieser Fassung begreift man nicht, was der Wechsel der Präpositionen soll, und *ἐν δυνάμει* stände zu kahl da (Tholuck). — Die Genitive *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* sind Apposition zu *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (V. 3.). Der Apostel bezeichnet durch diese drei Benennungen Christum nach allen Beziehungen: Jesus hieß er nach seiner menschlichen Natur, Christus als der Messias, *κύριος* nach seiner gott-menschlichen Natur in Beziehung zu uns. Also der Inhalt des Evangeliums, welches

der Apostel verkündigen soll, ist Christus nach seiner menschlichen und göttlichen Natur als Heiland der Welt.

V. 5.: „Durch welchen wir empfangen haben Gnade und Apostolat zum Gehorsam des Glaubens unter allen (Heiden-)Völkern um seines Namens willen." — δι' οὗ scil. κυρίου ἡμῶν: „durch dessen Vermittelung" (vgl. Gal. 1, 1.). Der Plural ἐλάβομεν bezieht sich bloß auf Paulus, nicht auf die Apostel überhaupt; denn Paulus hat es hier im Eingangsgruße allein mit sich zu thun. Die beiden Ausdrücke χάριν καὶ ἀποστολήν nehmen Einige in dem Sinne: „Gnade, welche zum Apostolate erwählte und befähigte"; Andere als Hendiadys statt χάριν τῆς ἀποστολῆς. Am besten aber fassen wir ἀποστολήν als epexegetisch hinzugefügt, καί also = „und zwar." So Estius: „a quo collatum mihi est gratuitum hoc beneficium, quod est apostolatus, id est munus et dignitas apostolica." Paulus nennt das Apostelamt eine Gnade, weil es ihm ohne irgend ein Verdienst von seiner Seite aus bloßer Gnade Gottes zugekommen ist (vgl. Phil. 3, 12. 1 Kor. 15, 10. Gal. 1, 15 f.). Er hat aber das Apostelamt erhalten εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Der Genitiv πίστεως ist nicht Genitiv. subiectiv.: „der Gehorsam, den der Glaube bewirkt", sondern Genitiv. obiectiv.: „der Gehorsam, der dem Glauben sich unterwirft, der Gehorsam gegen den Glauben." Daraus folgt dann von selbst, daß πίστις nicht im subjektiven Sinne als theologische Tugend, sondern objektiv als das Glaubensobjekt, als das zu Glaubende, zu fassen sei (vgl. 16, 26. 2 Kor. 10, 5 f. Apstg. 6, 7.). Also der Sinn ist: um Unterwerfung unter den Glauben zu wirken unter allen Heidenvölkern. Der Apostel sagt dieß, um das nachfolgende Schreiben an die ihm sonst unbekannte Gemeinde zu rechtfertigen. Das ganze Heidenthum ist ihm als Wirkungskreis übergeben; er soll, so viel ihm möglich, alle Heiden zum Glauben führen (vgl. Gal. 1, 16. 2, 2. 8. 9. Eph. 3, 1. 8. u. a. St.). Man bemerke, daß hier von einem Gehorsam gegen, von einer Unterwerfung unter das Glaubensobjekt die Rede ist; daraus folgt, daß der Glaube als theologischer Tugendakt gefaßt nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern auch ein Akt des Willens ist (vgl. 2 Kor. 10, 5 f.). — Der Zusatz ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ gehört zum ganzen Satze und bezeichnet den letzten Zweck seines

Apostolats: „für, zu Gunsten seines (Christi) Namens." Also: das Apostelamt ist ihm verliehen, damit er die Heiden zum Glauben führe und dadurch Christus anerkannt und verherrlicht werde (vgl. Apstg. 9, 15. 15, 26. 21, 13.).

V. 6. Mit ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς lenkt der Apostel ein auf die zu begrüßenden Leser, die innerhalb des Gebietes seiner apostolischen Wirksamkeit liegen. Das Komma, welches Einige nach ὑμεῖς haben, ist zu tilgen und ἐστὲ - - κλητοὶ zu verbinden: „unter welchen (Heidenvölkern) auch ihr Berufene Jesu Christi seid." Der Ausdruck κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ kann sowohl „Berufene von Christus" als auch „die durch Berufung ihm Angehörigen" bezeichnen. Letztere Bedeutung ist vorzuziehen, da nach der constanten Lehre des Apostels die eigentliche Berufung von Gott dem Vater ausgeht (vgl. 8, 30. 9, 24. 1 Kor. 1, 9. 7, 15. 17.). S. Win. S. 175.

V. 7. Dieser V. schließt sich enge an V. 1. an und bezeichnet zunächst die ersten Empfänger des Briefes: „allen in Rom befindlichen Geliebten Gottes, berufenen Heiligen." Die Christen werden ἀγαπητοὶ θεοῦ genannt, weil sie durch ihre Berufung und durch die vielen ihnen zu Theil gewordenen Gnaden die Liebe Gottes in so ausgezeichnetem Grade erfahren haben (vgl. 5, 5 ff. 8, 39. Kol. 3, 12.). Das Wort ἅγιος heißt, wie das Hebräische קָדוֹשׁ, zunächst „ausgeschieden von dem Gemeinen, bloß Natürlichen und Irdischen", dann „Gott geweiht." Wie nun das Volk Israel im A. T. קָדוֹשׁ genannt wird, weil es aus allen Völkern ausgeschieden und in besonderer Weise Gott geweiht war, so nannten sich auch die ersten Christen ἅγιοι, weil sie durch ihre Berufung zum Christenthume, zur Kirche, ausgeschieden waren aus der Masse der ungläubigen Juden und Heiden (vgl. 1 Kor. 1, 2.). Es ist also die ἁγιότης im christlich theokratischen Sinne, nicht von der individuellen sittlichen Heiligkeit zu verstehen. Vgl. 1 Kor. 7, 14. — Nach diesen Dativen sollte nach dem üblichen Briefstile der Griechen der Infinitiv χαίρειν folgen (vgl. Apstg. 15, 23. Jak. 1, 1.). Paulus läßt dieß aber weg und fügt in direkter Rede einen christlichen Segenswunsch hinzu: „Gnade euch und Friede!" In den beiden Worten χάρις und εἰρήνη faßt der Apostel den ganzen innern Gehalt des Christenthums

zusammen. Die χάρις verhält sich zur εἰρήνη, wie der Keim zur Blüthe. Die göttliche Gnade ist die Grundbedingung des christlichen Lebens, dessen höchste Blüthe und Frucht der innere Friede ist, jener Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Der Gnadespendende, χαριτάμενος, ist vorzugsweise Gott der Vater, der Friedebringende, εἰρηνοποιός, aber der Sohn im h. Geiste, daher: „Von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo." Der Genitiv κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ist nicht abhängig von πατρός, so daß er mit ἡμῶν parallel stände und wir übersetzen müßten: „von Gott unserm und des Herrn Jesu Christi Vater", sondern von ἀπό (vgl. Gal. 1, 3.); er ist also dem θεοῦ πατρός koordinirt. Mit Recht bemerken daher einige griechische Väter, daß in dieser Nebeneinanderstellung Gottes des Vaters und Christi die Gottheit Christi und seine gleiche Wesenheit mit dem Vater angedeutet liege. Vgl. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1 f. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Philem. 3.

V. 8 ff. Einleitung und Thema des Briefes. Ehe der Apostel an die eigentliche Abhandlung geht, drückt er zuvor seinen Dank aus gegen Gott für den lebendigen Glauben seiner Leser; denn der Glaube ist ihm eine Gnade Gottes und nicht das Produkt eigener Verstandesthätigkeit. Dann theilt er ihnen mit, wie er schon lange den sehnlichsten Wunsch gehegt habe, zu ihnen zu kommen, um durch seine mündliche Predigt zu ihrem Wachsthume auch etwas beitragen zu können und von ihnen hinwieder getröstet und gestärkt zu werden. Es ist eine Art captatio benevolentiae, wodurch der Apostel sich von vornherein die Gunst und Aufmerksamkeit seiner Leser gewinnt, die jedoch nicht als ein Produkt berechnender Reflexion, sondern als ein freier Erguß des liebevollen Gemüths anzusehen ist (vgl. Phil. 1, 3 ff. Kol. 1, 3 ff. u. a. St.). Er sagt: „Zuvörderst nun danke ich meinem Gott durch Jesum Christum um euer Aller willen, daß euer Glaube verkündigt wird in der ganzen Welt." — Dem πρῶτον μέν müßte eigentlich ἔπειτα δέ folgen, aber im raschen Flusse der Rede läßt der Apostel dieß aus, und so ist das μέν anakoluthisch (vgl. 3, 2. 1 Kor. 11, 18. s. Win. S. 507 f.). Er nennt hier Gott vorzugsweise seinen Gott (μου), weil er so viele Gnaden von ihm empfan-

gen, seine specielle Fürsorge so oft erfahren und deßhalb sich ihm ganz hingegeben hat. Es heißt διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ: Christus ist als Gottmensch und Erlöser der Mittler zwischen Gott und den Menschen; durch ihn, unsern Hohenpriester, allein haben wir Zutritt zum Vater (Eph. 3, 12.). Daher befiehlt Christus in seinem Namen zu beten; daher bringt auch der Apostel hier durch ihn seinen Dank Gott dar, und daher schließt unsere Kirche alle ihre Gebete mit *Per Dominum nostrum Iesum Christum.* Vgl. 7, 25. Kol. 3, 17. Hebr. 13, 15. 1 Petr. 2, 5. — Statt περὶ πάντων ὑμῶν lesen einige Handschriften und Väter ὑπὲρ π. ὑ. Der Sinn bleibt derselbe: „um — willen." Das Motiv seines Dankes ist: weil der Glaube der römischen Kirche verkündet d. i. gepriesen wird in der ganzen Welt, ihr starker Glaube überall bekannt ist und gerühmt wird. Wir sehen aus diesen Worten des Apostels, wie blühend damals schon, als er diesen Brief schrieb, die christliche Gemeinde in Rom war.

V. 9 f. Wie aufrichtig sein Dank sei, beweiset (γάρ) der Apostel dadurch, daß er durch Berufung auf das Zeugniß Gottes betheuert, wie er allezeit in seinen Gebeten der römischen Christen gedenke: „Denn mein Zeuge ist Gott (d. i. ich rede wahr im Angesichte Gottes), dem ich diene in meinem Geiste in dem Evangelium seines Sohnes, daß ich unabläßig euer gedenke." Zu der eidlichen Betheuerung μάρτυς - θεός vgl. 2 Kor. 1, 23. Phil. 1, 8. Das ᾧ λατρεύω κ. τ. λ. fügt Paulus hinzu, um seiner Versicherung, daß er ihrer gedenke, eine Bestätigung mehr zu verleihen, indem er den, der ihm einen so heiligen Dienst anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde (Chrysostom.) Der Gottesdienst des Apostels besteht aber in der treuen Ausübung seines apostolischen Berufes, in der Verkündigung des Evangeliums von Christo dem Sohne Gottes; und dieser Dienst ist bei ihm kein bloß äußerlicher, knechtischer, sondern ein innerer; sein ganzer innerer Mensch, sein Denken und Wollen gibt sich diesem Dienste hin, daher: ἐν τῷ πνεύματί μου (vgl. 2 Tim. 1, 3.). Die Partikel ὡς steht hier wie häufig in der Bedeutung von ὅτι (Vulg.). — Der Beweis nun, daß er stets ihrer gedenke, liegt in dem sehnlichen Wunsche, den er fortwährend hegt, zu ihnen nach Rom zu kommen. Daher fährt er V. 10. fort: „indem ich immer-

dar in meinen Gebeten flehe, ob ich etwa endlich einmal das Glück haben werde nach dem Willen Gottes zu euch zu kommen." In den Worten εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι κ. τ. λ. drückt Paulus seine rückhaltlose Ergebung in Gottes Willen aus: obgleich er so sehr sich sehnt nach Rom zu kommen, bittet er doch nicht direkt darum, sondern drückt durch εἴ πως eben nur seinen Wunsch, sein Bestreben aus, und stellt es dann dem göttlichen Willen ganz anheim (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ), ob er ihm diesen Wunsch gewähren wolle. — Das Verb. εὐοδοῦν τινα heißt eigentlich: „Jemanden eine glückliche Reise gewähren"; Passiv: „eine glückliche Reise haben", *prosperum iter habere* (Vulgata); dann übertragen: „glücklich sein", *prospero successu gaudere*. Vgl. das Hebräische הַצְלִיחַ. Ueber diesen Entschluß des Apostels, nach Rom zu reisen, vgl. Apstg. 19, 21. S. allg. Einl. S. 30.

V. 11 f. Hier gibt Paulus den Grund seines Verlangens, nach Rom zu kommen, an: „Denn ich sehne mich euch zu sehen, damit ich euch irgend eine geistliche Gabe mittheile, um euch zu befestigen." Unter χάρισμα πνευματικόν versteht der Apostel nicht Wundergaben, sondern wie aus dem εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς und aus dem folgenden V. hervorgeht, jede Belehrung, Ermahnung, Ermunterung, kurz Alles, was zur Befestigung im Glauben dient. Der Ausdruck τι - χάρισμα ist bescheiden. — V. 12: „Das heißt aber, um mitgestärkt zu werden unter euch durch den gemeinschaftlichen Glauben, euren sowohl als meinen." Wie schon die Formel τοῦτο δέ ἐστι andeutet, will Paulus den im vorigen V. ausgesprochenen Gedanken erklären und mildern. Dort hat er gesagt, er sehne sich nach Rom zu kommen, um die Gläubigen in ihrem Glauben zu stärken und zu befestigen. Das hätte als eine kleine Anmaßung erscheinen können. Daher steigt er hier demüthig von der Höhe eines Apostels herab und stellt sich, als auch der Ermahnung und Stärkung bedürftig, mit den andern Christen in Wechselwirkung. Und das ist keine bloße feine Redewendung, sondern tiefe, aus dem Wesen der Kirche, wie Paulus sie im ersten Briefe an die Korinther schildert, hervorgehende Wahrheit. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Leib, in welchem das eine Glied das andere trägt, alle in

der innigsten, genauesten Wechselwirkung stehen, das vornehmste Glied des geringsten nicht entbehren kann. Der Bischof stärkt und kräftigt durch seinen Zuspruch, seine Belehrung und Ermahnung das Glaubensleben der Gemeinde, und hinwiederum wird das Glaubensleben des Bischofs neu entflammt und gehoben durch den lebendigen Glauben seiner Gläubigen. So entzündet sich Flamme an Flamme, und nichts ist dem Wesen der christlichen Kirche so zuwider als egoistischer Separatismus. Bei dem Infinitiv *συμπαρακληθῆναι*, der von *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* abhängig ist, ist *ἐμέ* als sich von selbst verstehend ausgelassen. Die Vulg. läßt *συμπαρακληθῆναι* noch von *ἐπιποθῶ* abhangen, so daß dieser Infinitiv mit dem vorhergehenden *ἰδεῖν* parallel steht, was aber nicht so gut paßt (s. Estius). Das Substantiv *παράκλησις* heißt überhaupt Zusprache, die dann, je nach verschiedenen Umständen, Ermahnung oder Tröstung oder Stärkung sein kann. Ebenso das Verbum. Hier paßt am besten die Bedeutung stärken, nämlich im Glauben (Vulg. *simul consolari*). — Die Genitive *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* (beachte die feine Stellung) dienen nur zur nähern Bestimmung des *ἐν ἀλλήλοις* = *ἀλλήλων*.

V. 13. *Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ist eine bei Paulus häufig vorkommende Ankündigungsformel (vgl. 11, 25. 1 Kor. 12, 1. u. s. w.). Sie entspricht unserm deutschen „Ihr sollet aber wissen." — *ἵνα τινὰ καρπὸν κ. τ. λ.* ist abhängig von *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*; das *καὶ ἐκωλύθην - - ἄχρι* ist also als Parenthese zu betrachten: „Ihr sollt aber wissen, Brüder, daß ich mir oft vorgenommen habe zu euch zu kommen — nur wurde ich bis jetzt daran verhindert —, damit ich auch unter euch einige Frucht habe, wie auch unter den andern Völkern." — Was ihn bis jetzt noch von der Reise nach Rom abgehalten, sagt Paulus selber unten 15, 18 ff.: die Mission an den Orient hatte ihn bis jetzt vollauf in Anspruch genommen. Unter *καρπός* versteht er hier eine Frucht apostolischer Bemühung, eine Frucht, einen Gewinn für sich selbst. Dem Ausdrucke liegt das Bild eines Pflanzers oder Säemannes zu Grunde (vgl. Joh. 4, 36.). Paulus ist der Pflanzer oder Säemann (vgl. 1 Kor. 3, 6.), die Heidenwelt der Acker oder Weinberg; die einzelnen Gläubigen aber sind die Frucht, die er allerdings zuletzt nicht für sich, sondern für Chri-

stus sammelt, die aber doch auch ihm zu Gute kommt wegen des ewigen Lohnes, der ihm dafür zu Theil wird. — Ueber das redundirende καί hinter καθώς s. Win. S. 390.

V. 14 f. Dieser Wunsch des Apostels, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen, gründet sich auf eine allgemeine Verpflichtung. Er ist nämlich von Gott berufen als Apostel der Heiden; diese Berufung legt ihm die moralische Nöthigung auf, so viel an ihm liegt, der ganzen Heidenwelt das Evangelium zu predigen. Anstatt nun aber allgemein zu sagen: „Ich bin der ganzen Heidenwelt verpflichtet", spricht der Apostel concret und theilt das Heidenthum in zwei Gegensätze nach Verschiedenheit der Nationalität und Bildung: „Hellenen sowohl als Barbaren, Weisen sowohl als Nichtweisen bin ich Schuldner." Bei seiner gnadenvollen Berufung zum Apostel der Heiden hat Paulus gleichsam eine Schuld übernommen, die er durch die Predigt des Evangeliums unter allen Heidenvölkern abzutragen hat (vgl. Apstg. 26, 17 f. Gal. 2, 7. 1 Kor. 9, 16.). Die Hellenen nannten bekanntlich alle Nichtgriechen Barbaren; daher ist der Sinn: Ich bin Allen ohne Ausnahme verpflichtet, weder nationaler noch Bildungs-Unterschied schließt von meiner Verkündigung des Evangeliums aus. Hieraus folgt dann von selbst, daß er verpflichtet sei, wo möglich auch den Römern das Evangelium zu predigen. Daher die Schlußfolgerung V. 15.: „So nun, was an mir liegt, bin ich geneigt, auch bei euch in Rom das Evangelium zu verkündigen." Die Frage, welche von Einigen hier aufgeworfen wird, ob Paulus die Römer zu den Ἕλλησι oder zu den βαρβάροις gerechnet habe, ist als ungehörig auszuschließen. Denn er will im Vorhergehenden nur überhaupt seine heidenapostolische Verpflichtung in ihrer Allgemeinheit ausdrücken (Meyer). — οὕτως = *sic igitur*. Das τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον läßt eine verschiedene grammatische Erklärung zu: entweder schließt man τὸ κατ' ἐμέ in Kommata ein und nimmt πρόθυμον als Subjekt, wozu ἐστί zu suppliren: „so nun ist, was mich betrifft, Geneigtheit da" (so die Vulg.: *ita, quod in me, promptum est)*; oder man zieht den Artikel τό zu πρόθυμον und nimmt κατ' ἐμέ für Umschreibung des Genitivs = τὸ προθυμόν μου scil. ἐστί: so nun ist meine Geneigtheit da"; oder endlich man macht τὸ κατ' ἐμέ zum Subjekt und πρόθυμον zum Prädikat: „so

nun bin ich, so viel an mir ist, bereit" (so die Itala: *ita, quod in me est, promptus sum*). Der Sinn bleibt immer derselbe grammatisch möchte aber wohl die erste Erklärung vorzuziehen sein. Uebrigens steht, wie Estius richtig bemerkt, τὸ κατ' ἐμέ in Antithese zu dem ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ V. 10.: „ego quidem vehementer volo; modo ea sit etiam Dei voluntas."

V. 16. Paulus hatte in seiner bisherigen apostolischen Wirksamkeit die Stimmung der Weltmenschen gegen das Evangelium kennen zu lernen genugsam Gelegenheit gehabt. Er wußte, wie er 1 Kor. 1, 22. sagt, daß die Juden Zeichen forderten, die Hellenen Weisheit suchten, seine Predigt aber, die nur Christum den Gekreuzigten verkündete, jenen ein Anstoß diesen eine Thorheit war. Er, der in Athen als σπερμολόγος (Apstg. 17, 18.) gegolten, mußte sich auch bei seiner Predigt in dem stolzen Rom auf Spott und Hohn gefaßt machen. Daher findet er sich veranlaßt, hier im Voraus seinen Muth in dieser Hinsicht und die hohe Idee, die er von dem Werthe des Evangeliums hat, auszusprechen, was ihn zugleich auf sein eigentliches Thema leitet. Nicht Spott und Hohn, die seiner vielleicht auch in Rom warten, können seine Sehnsucht — dorthin zu kommen, um auch dort das Evangelium zu verkünden, austilgen; „denn", sagt er, „ich schäme mich des Evangeliums nicht." Und er fügt als Grund hinzu: „denn eine Gotteskraft ist es, zum Heile jedem, der glaubt, dem Juden zuerst und auch dem Hellenen." — Der Genit. θεοῦ ist Genitivus originis; δύναμις θεοῦ bezeichnet also eine Gott angehörige Kraft, eine Kraft, in welcher Gott selbst wirkt, eine schöpferische Kraft. Der Apostel gibt in diesen Worten die tiefste Definition, die sich von dem Evangelium (d. i. vom Christenthum) geben läßt: das Evangelium als die frohe Botschaft von Christo und seinem Erlösungswerke ist nämlich keine bloße Lehre, kein todtes Wort, sondern es ist Gnade und Wahrheit; es ist ein lebendiges, schöpferisches Wort, welches die innere Kraft hat, den Menschen umzuschaffen und ihn durch eine Umgeburt zum wahren Heile zu führen (vgl. Jak. 1, 21.). Unter σωτηρία versteht Paulus das ganze durch Christus uns bereitete Heil, welches hienieden in der Rechtfertigung und Heiligung beginnt und im andern Leben in der ewigen Seligkeit sich vollendet. Also die drei christlichen Begriffe von Rechtfertigung,

Heiligung und Beseligung liegen in dem Einen Begriffe von σωτηρία eingeschlossen. Aber nur für denjenigen ist das Evangelium eine heilbringende Gotteskraft, der es glaubend in sich aufnimmt; daher παντὶ τῷ πιστεύοντι. Dieses παντί, wodurch die Katholicität des Christenthums nachdrücklich hervorgehoben wird, zerlegt dann der Apostel in seine Theile durch Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Vom griechischen Standpunkte aus zerfiel die ganze Menschheit in Ἕλληνες und βάρβαροι (V. 14.), vom jüdischen aber in Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες. Jeder Nichtjude war ein Ἕλλην. Daher bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift Ἕλληνες (als pars pro toto) die Heiden überhaupt. Das πρῶτον bezeichnet hier nicht so sehr eine Zeitordnung, „zuerst", als vielmehr eine Bevorzugung = *potissimum*. Das Evangelium ist zwar für Alle, Alle sollen es glaubend in sich aufnehmen und dadurch Heil erlangen; allein die Juden als das Bundesvolk, dem Gott ein gegebenes Wort zu lösen hatte (vgl. 15, 8.), als das Volk, aus welchem Christus, das Heil der Welt, entsprang, hatten das erste und vorzüglichste Anrecht darauf (vgl. Joh. 4, 22. Apstg. 13, 46.). Deßhalb wandten sich auch überall die Apostel mit der Predigt des Evangeliums zunächst an die Juden (s. zu Apstg. 1, 8.). — Ueber die hohe Stellung der Juden im Reiche Gottes werden wir unten (2, 9. 9, 5. 11, 24.) vom Apostel weiter belehrt.

V. 17. In diesem V. gibt der Apostel näher die heilbringende Kraft des Evangeliums und damit zugleich das Thema des ganzen Briefes an. Das γάρ ist daher explicativ zu fassen: „Eine Gottesgerechtigkeit nämlich wird in demselben offenbart aus Glauben an Glauben." — Zum Verständniß dieses V's und mehr oder weniger auch des ganzen Briefes ist es nöthig, daß wir hier die beiden Worte δικαιοσύνη und πίστις in etwa genauer betrachten. Was zunächst den Ausdruck δικαιοσύνη angeht, so müssen wir, um den Begriff, welchen Paulus mit diesem Worte verband, zu erfassen, von dem hebräischen Sprachgebrauche ausgehen. Das Substantiv δικαιοσύνη mit seinem Stammworte δίκαιος entspricht dem hebräischen צְדָקָה und צַדִּיק. Ein צַדִּיק war aber dem Hebräer derjenige, dessen Thun und Lassen vollkommen mit dem Buchstaben des

göttlichen Gesetzes übereinstimmte, der durch genaue Gesetzeserfüllung von Schuld sich frei gehalten und das göttliche Wohlgefallen sich erworben hatte. Der bleibende Zustand eines solchen Menschen hieß צְדָקָה, δικαιοσύνη. Nach der Vorstellung der Juden ging also die Gerechtigkeit der Menschen hervor bloß aus äußerer Gesetzeserfüllung; dem Buchstaben des Gesetzes gemäß handelnd hielt der Jude sich bei aller Unreinheit seines Innern für einen Vollzieher göttlicher Gerechtigkeit. Daher nennt Paulus diese jüdische Gerechtigkeit oft eine δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (10, 5.). Sie ist aber auch des Menschen selbst erworbenes Eigenthum. Indem nämlich der Mensch sein äußeres Thun und Lassen, welches ganz in seiner Macht steht, dem Gesetze gemäß einzurichten sucht, erwirbt er sich durch eigene Anstrengung die Gerechtigkeit als eine eigene; die innern Sünden, die Herrschaft der lasterhaften innern Neigungen betrachtete der Jude, da keine bestimmte Gesetzesstrafen dafür bezeichnet waren, mehr als gleichgültige Dinge, von deren Schuld er durch das tägliche Opfer ohne alle weitere Bemühung gereiniget werde. Daher nennt Paulus diese jüdische Gerechtigkeit auch eine ἰδία δικαιοσύνη (10, 3.). Dieser jüdischen δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου stellt nun der Apostel Phil. 3, 9. die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ θεοῦ, und der jüdischen ἰδία δικαιοσύνη unten 10, 3. die δικαιοσύνη θεοῦ entgegen. Aus dieser Entgegenstellung folgt allein schon, daß der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ nicht eine Eigenschaft Gottes, nicht die *iustitia, qua Deus ipse iustus est*, sondern eine Eigenschaft, die der Mensch von Gott erhält, also die *iustitia, qua Deus hominem iustum facit*, bezeichne; mit andern Worten: daß der Genitiv θεοῦ hier nicht der Genit. subiect., sondern wieder, wie im vorigen V. bei δύναμις θεοῦ, der Genit. originis sei, also der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ gleichbedeutend sei mit δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, „Gerechtigkeit von Gott." — Nach der Lehre des Apostels nun sind alle Menschen ohne Ausnahme von Natur aus Sünder, ἄδικοι. Alle, Juden sowohl als Heiden, befinden sich im Zustande der ἀδικία und deßhalb auch im Zustande des Mißfallens und des Zornes Gottes. Aus diesem Zustande kann der Mensch selber sich nicht retten; auch durch's Gesetz die wahre δικαιοσύνη zu erwerben, ist ihm unmöglich. Denn der Mensch kann aus eigener Kraft

das Gesetz nicht wahrhaft seinem innern Geiste nach erfüllen; vielmehr ist das Gesetz für ihn gemäß seines natürlichen Hanges zum Verbotenen ein Stachel zur Sünde. Dieses unglückseligen Zustandes, in welchem der Mensch fortwährend im Zwiespalte mit Gott und mit sich selbst lebte, hat sich nun Gott erbarmt und uns aus freier Gnade in Christo die wahre δικαιοσύνη geschenkt. Christus hat nämlich 1) durch seinen Erlösungstod stellvertretend die Schuld der Menschheit getilgt, die Handschrift, die wider uns zeugte, ausgelöscht (Kol. 2, 14.); und er hat 2) den h. Geist, der beim Sündenfalle von der Menschheit im Ganzen gewichen war, uns wieder erworben. Und dieser heil. Geist, indem er die Liebe in unsere Herzen ausgießt und dadurch den Willen reinigt und kräftigt, befähigt uns den Willen Gottes wirklich in uns auszuleben d. i. wirklich innerlich gerecht und heilig zu werden. Die paulinische δικαιοσύνη θεοῦ faßt nun diese beiden Momente: die Tilgung der Sündenschuld oder die eigentliche Rechtfertigung im engern Sinne und die Heiligung, in sich, wie denn überhaupt beide Momente nur in Gedanken aus einander gehalten werden können, in der Wirklichkeit aber immer mit einander vereinigt sind. Denn ist der Mensch wirklich von der Sündenschuld innerlich befreit, dann strömt auch mit einer gewissen höhern Naturnothwendigkeit die heiligmachende Gnade oder, was dasselbe ist, der h. Geist in sein Herz ein, ebenso wie die Luft in jeden leeren Raum eindringt. — Diese von Christo objektiv der ganzen Menschheit erworbene δικαιοσύνη wird jedem einzelnen Menschen subjektiv, oder mit andern Worten: die Gerechtigkeit von Gott wird zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch die πίστις. Es fragt sich also zweitens: Was versteht Paulus unter πίστις? Das Wort πίστις (von πείθω, Perf. Pass. πέπεισμαι, „ich bin überzeugt") bezeichnet nach seiner Grundbedeutung den Akt des Ueberzeugtwerdens und auch den Zustand des Ueberzeugtseins oder das Fürwahrhalten dessen, was uns als glaubhaft mitgetheilt wird. In dieser Grundbedeutung, auf welche alle übrigen Bedeutungen des Wortes zuletzt wieder zurückkommen, nimmt Paulus die πίστις, wenn er unten 10, 17. von einem Glauben spricht, der aus dem Anhören der Predigt entspringt (πίστις ἐξ ἀκοῆς), oder wenn Hebr. 11, 1. die πίστις definirt wird als eine Ueberführung von

Dingen, die man nicht sieht (ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων). Der Glaube in diesem Sinne ist vorzugsweise ein Akt des Intellekts und bildet den Anfang des Heils. In dieser Bedeutung faßt auch die Kirche das Wort „Glaube", wenn sie ihn *radix et fundamentum iustificationis* nennt. Paulus braucht aber das Wort πίστις auch oft so, daß es ihm nicht bloß ein Fürwahrhalten des Offenbarungsobjektes, sondern zugleich auch eine vertrauensvolle Hingabe an dasselbe, eine sehnsuchtsvolle liebende Aufnahme desselben in unser Herz bezeichnet, wo also die πίστις die ἐλπίς und ἀγάπη in sich einschließt. Eine solche πίστις ist dann nicht mehr vorzugsweise ein Akt des Intellekts, sondern ebenso sehr auch ein Akt des Willens; sie ist nicht mehr bloße radix und fundamentum iustificationis, sondern sie trägt die Rechtfertigung schon im Keime in sich. In diesem Sinne nimmt der Apostel das Wort πίστις, wenn er (3, 28.) schlechthin sagt, „der Glaube rechtfertige", oder wenn er Hebr. 11, 1. den Glauben definirt als die ὑπόστασις ἐλπιζομένων, als die „Substanz der zu hoffenden Dinge." Nach dieser Definition schließt der Glaube nicht bloß die Hoffnung in sich, sondern umfaßt zugleich das zu Hoffende seiner Substanz, seinem Keime nach. Wer also in diesem Sinne an Christus glaubt, an ihn glaubt mit Vertrauen auf ihn und Sehnsucht nach ihm, der nimmt ihn mit seiner Gnade und Wahrheit wirklich und wahrhaft im eigentlichsten Sinne in sich auf, in dem wohnt und wirkt Christus und sein h. Geist, der hat also die δικαιοσύνη θεοῦ, ist wahrhaft innerlich gerecht vor Gott. Daß der Mensch, wie später Luther behauptete, gerecht werde durch eine bloß äußere, richterliche Imputation der Gerechtigkeit Christi, davon weiß Paulus Nichts; vielmehr besteht nach ihm die Rechtfertigung des Menschen in der Erneuerung und Lebendigmachung des ganzen innern Menschen durch Aufnahme eines neuen Lebensprincips vermittelst des Glaubens.

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen zur Erklärung unserer Stelle. Von dieser δικαιοσύνη θεοῦ sagt der Apostel, sie werde im Evangelium offenbart, ἀποκαλύπτεται; denn daß Gott in dieser Weise durch den Glauben den Menschen rechtfertigen wollte, war ein göttliches Urgeheimniß, welches im A. T. zwar dunkel angedeutet ist (vgl. zu 4, 3 ff.), aber erst durch Christus in die geschichtliche Erscheinung trat, und dann

von den Aposteln offen vor aller Welt verkündet wurde. — Der folgende Ausdruck ἐκ πίστεως εἰς πίστιν wird verschieden erklärt, je nachdem man ihn mit dem zunächst stehenden ἀποκαλύπτεται oder mit dem entferntern δικαιοσύνη verbindet. Für die erstere Verbindung sind mehrere Kirchenväter, und sie erklären das ἐκ πίστεως von dem Glauben der Apostel und überhaupt derjenigen, die das Evangelium verkünden, und das εἰς πίστιν von dem Glauben der Zuhörer, so daß der Sinn wäre: die δικαιοσύνη θεοῦ offenbart sich, tritt hervor aus dem Glauben der Lehrer in den Glauben der Zuhörer. So Sedulius: „ex fide praedicantium in fidem credentium.“ Andere denken an ein stufenweises Fortschreiten des Glaubensobjekts aus dem Dunkel des A. T. in die Klarheit des N. T., so daß der Sinn wäre: die δικαιοσύνη wird offenbart aus dem Glauben der Propheten in den Glauben der Apostel. So Tertullian: „ex fide legis in fidem evangelii.“ Allein diese Erklärungen sind zu gesucht und gegen den Sinn des Apostels, der überall in unserm Briefe von einer δικαιοσύνη, die aus dem Glauben hervorgeht, spricht. Wir müssen also ἐκ πίστεως εἰς πίστιν mit δικαιοσύνη verbinden. Aber auch in dieser Verbindung sind mehrere Erklärungen möglich. Man kann nämlich zuerst in den eng verbundenen Worten ἐκ πίστεως εἰς πίστιν einen Fortschritt vom unvollkommnern zum vollkommnern Glauben angedeutet finden: „von Glauben zu Glauben.“ Dann ist der Sinn: Im Evangelium wird eine δικαιοσύνη geoffenbart, die aus dem Glauben entspringt und zu immer vollkommnerm Glauben führt. Hiernach wäre diese Redeweise analog der im Psalm 84, 7.: „Sie gehen hin von Kraft zu Kraft“, LXX: πορεύσονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν — und der 2 Kor. 3, 18.: μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. So Theophylakt u. A., denen auch Estius folgt. Allein auch diese Erklärung paßt nicht recht zu dem ganzen Gedankengange. Denn Paulus will hier offenbar nicht von dem Fortschritte der Rechtfertigung sprechen, wie sie von Stufe zu Stufe sich fortentwickelt, sondern er will nur sagen, daß im Evangelium ein ganz neuer Weg zu dem Einen Ziele aller Menschen, der δικαιοσύνη θεοῦ, geoffenbart sei, nämlich der Weg des Glaubens. Daher scheint die einfachste und natürlichste Erklärung die, daß man die πίστις, welche das erste Mal den Quell der

δικαιοσύνη bezeichnet, das zweite Mal als das Organ oder als die Empfängerin derselben betrachte; oder mit andern Worten deutlicher, daß man das Abstraktum εἰς πίστιν im Sinne des Concretums εἰς πιστεύοντα fasse. So schon Oekumenius: ἀπὸ πίστεως ἄρχεται (scil. δικαιοσύνη) καὶ εἰς πιστεύοντα λήγει. Dann ist der Sinn: die jetzt im Evangelio geoffenbarte Gerechtigkeit stamme aus dem Glauben, und werde von Gott an den Glauben d. h. an jeden, der glaubt, mitgetheilt und verliehen. Diese Erklärung wird bestätigt durch die Stelle unten 3, 21. 22., wo es heißt: „Jetzt aber ist offenbar geworden eine δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.“ Dort steht εἰς π. τ. πιστεύοντας ganz parallel mit dem εἰς πίστιν, welches wir hier haben. Vgl. Gal. 3, 22. — Obwohl nun diese aus dem Glauben stammende δικαιοσύνη erst im Evangelium d. i. im neuen Bunde offenbart wurde, so widerspricht sie doch nicht dem A. T.; vielmehr finden wir dort schon dunkle Andeutungen von einer δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Dieses zeigt der Apostel seinen judenchristlichen Lesern durch ein Citat aus Hab. 2, 4. Der Zusammenhang bei Habakuk ist folgender: Der Prophet, betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes, steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehova's entgegen. Dort wird ihm nun ein Gesicht gezeigt und ihm befohlen, dasselbe aufzuschreiben, da es erst künftig sich erfüllen werde: „denn das Gesicht liegt noch in der Ferne; doch endlich wird es kommen und es täuschet nicht. Wenn es verweilet, so harre sein; denn es kommt gewiß und zögert nicht.“ Das aber, was nicht zögert, ist das Gericht Gottes, sowohl das specielle, welches der Prophet für die nächste Zukunft voraussieht, der Untergang der Chaldäer, als auch das allgemeine, dessen Vorbild jenes über die Chaldäer ist, und welches in der Ueberwindung der Sünde durch die erste Ankunft Christi beginnt, durch die völlige Ausscheidung alles Bösen in der zweiten Ankunft des Herrn sich vollendet. Wer an die Gewißheit dieses Gerichts nicht glaubt, der geht zu Grunde: „Siehe, wer ungläubig ist, dessen Seele hat nicht Gerechtigkeit an sich; der Gerechte aber wird in seinem Glauben leben“ (וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה). Statt „in seinem Glauben“ haben die LXX: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζή-

σεται, „der Gerechte wird aus dem Glauben an mich leben." Wir mögen aber die Worte nach dem Originaltexte oder nach der Ueberſetzung der LXX nehmen, in jedem Falle iſt hier die Rede von einer Gerechtigkeit und einer Rettung, die aus dem Glauben entſpringe. Und dieſer Glaube, von welchem der Prophet ſpricht, iſt ſeinem Weſen nach identiſch mit dem Glauben, den der Apoſtel hier im Auge hat. Denn theils ſind beide eine Zuverſicht auf die göttliche Verheißung, alſo ſubjektiv eins; theils beziehen ſie ſich auf daſſelbe Objekt, da der kommende Richter, an den der Gerechte bei Habakuk glaubt, eben Chriſtus ſelbſt iſt. Mit Recht konnte daher Paulus dieſe Schriftſtelle für ſeinen Satz anziehen, und es iſt nicht, wie man wohl geglaubt hat, eine willkürliche Accommodation altteſtamentlicher Worte an ſeine Gedanken. Da es ihm aber hier nur auf den Grundgedanken der Stelle ankam, ſo citirt er, um dieſen noch ſchärfer auszudrücken, frei nach den LXX; er läßt das Pronomen μου̃ weg und verbindet ἐκ πίστεως nicht, wie es der Context zunächſt fordert, mit ζήσεται, ſondern mit δίκαιος: „der aus dem Glauben Gerechte wird leben" d. i. das wahre Leben haben. Daß der Apoſtel hier und Gal. 3, 12. ἐκ πίστεως mit δίκαιος verbinde, erhellt aus dem ganzen Gedankengange; er will ja eben darthun, daß bereits im A. T. von einer Gerechtigkeit die Rede ſei, welche aus dem Glauben ſtamme. Anders Hebr. 10, 38.

§. 2. Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Heiden.

1, 18—32.

Der Apoſtel beginnt nun die Erörterung ſeines Hauptthema's von der chriſtlichen Rechtfertigung vermittelſt des Glaubens damit, daß er zunächſt die Schuld und Strafbarkeit der geſammten Menſchheit vor Gott nachweiſet. Er legt ſo das Fundament, worauf er ſeine ganze folgende Lehre ſtützt; ehe er den neuen Heilsweg, der uns in Chriſto vermittelſt des Glaubens eröffnet iſt, erklärt, zeigt er zuvörderſt die Heilsbedürftigkeit aller Menſchen ohne Ausnahme. Da nun aber die vorchriſtliche Menſchheit in zwei große Hälften zerfiel, Heidenthum und Judenthum, ſo wendet er ſeine Betrachtung zuerſt dem Heidenthum zu; und was er hier über den Urſprung und den Verlauf des

Heidenthums sagt, ist gewiß das Tiefste, was je darüber gesagt ist.

V. 18.: „Denn es wird offenbart Gottes Zorn vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen." — Was die Verbindung dieses V's mit dem Vorhergehenden betrifft, so zeigt schon das γάρ, daß der Apostel das vorher Gesagte hier erläutern und begründen will. Im vorigen V. hat er aber gesagt, im Evangelium offenbare sich die Gerechtigkeit, die dem Menschen vermittelst des Glaubens von Gott komme, und die allein nach den Worten des Propheten wahres Leben verleihe. Denn, fährt er nun hier fort, wo diese δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως nicht ist, also außerhalb des Evangeliums, da offenbart sich der Zorn Gottes, der das Gegentheil von Leben, den Tod wirkt. Der Ausdruck ὀργή (vgl. Eph. 2, 3.) ist anthropopathische Bezeichnung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Das Präsens ἀποκαλύπτεται ist nach der angegebenen Verbindung von der thatsächlichen Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verstehen, welche sich in der tiefen Versunkenheit der Heidenwelt, die der Apostel gleich schildert und die er V. 26 ff. als göttliches Strafgericht bezeichnet, kund thut. Mit Unrecht beziehen Viele (Chrysost., Theodoret., Theophyl., Reithmayr) ἀποκαλύπτεται auf die Zornoffenbarung Gottes beim Weltgericht und meinen, das Präsens sei nur zu Veranschaulichung des Zukünftigen gewählt. Andere wollen zu ἀποκαλύπτεται aus dem vorigen V. ἐν αὐτῷ scil. εὐαγγελίῳ ergänzen. Dann wäre die Gedankenverbindung so zu fassen: Im Evangelium wird offenbart die Gerechtigkeit Gottes; denn es wird in demselben offenbart die göttliche Strafgerechtigkeit über alle Gottlosen, indem allen Sündern dort Strafen angedroht werden. So der h. Thomas, Estius u. A. Allein zu einer Ergänzung von ἐν αὐτῷ sind wir nicht berechtigt; auch wird durch diese Verbindung der ganze Gedanke schleppend, und endlich weiset ja ἀπ' οὐρανοῦ grade auf eine andere Offenbarungsweise hin. Es ist nämlich ἀπ' οὐρανοῦ mit ἀποκαλύπτεται, nicht mit ὀργὴ θεοῦ (Estius u. A.) zu verbinden. — Zwischen ἀσέβεια und ἀδικία kann man den Unterschied machen, daß erstere mehr die Irreligiösität d. i. die Sünde in der unmittelbaren Richtung auf Gott, die andere aber mehr die Immoralität d. i. die Verletzung des Sittengesetzes bezeichnet.

Treffend setzt der Apostel die Abstracta, und nicht die Concreta ἀσεβείς und ἄδικοι, um anzudeuten, daß eben nur die Sünden Gegenstand des Zornes Gottes sind. — Ἀλήθεια ist hier die religiöse Wahrheit, die richtige Gotteserkenntniß, die dann die wahre Idee des Sittlichen einschließt. Die Vulgata hat, dem Sinne nach richtig, *veritatem Dei*, obwohl in den griechischen Handschriften nirgends θεοῦ sich findet. – Das Verbum κατέχειν heißt: „festhalten." Man kann nun etwas festhalten, um es in Besitz zu behalten, oder um es von sich abzuhalten; daher sind hier zwei Erklärungen möglich, entweder: „welche die Wahrheit festhalten in, mit oder bei der Sünde" d. h. welche wissen, was Gottes Wille ist, und doch sündigen, oder: „welche die Wahrheit abhalten (sie in ihrem Laufe zu hindern suchen) durch die Sünde." Es kann nun keine Frage sein, daß letztere Bedeutung, die auch die Vulgata durch *detinent* wiedergibt, hier nach dem ganzen Zusammenhange die einzig richtige sei. Nach diesen Worten des Apostels dringt sich also die Wahrheit, d. i. die richtige Gotteserkenntniß, den Menschen von selbst auf, wenn sie nur nicht durch ihre Sünden dieselbe zurückhalten und hemmen. Das Heidenthum ist also hiernach nicht eine natürliche Durchgangsstufe in der Bildungsgeschichte der Menschheit, wie man es wohl genannt hat, sondern es ist eine Unnatur; es ist entsprungen aus der Sünde und fortwährend ein Produkt derselben. Diese Gedanken erläutert der Apostel im Folgenden weiter.

V. 19. Fassen wir hier διότι in seiner gewöhnlichen Bedeutung „dieweil", *propterea quod*, so müssen wir nach κατεχόντων mit Lachmann, Tischendorf ein Komma setzen. Dann dient dieser Satz zur Begründung des ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ: Es offenbart sich der Zorn Gottes über die Menschen, „weil das Erkennbare Gottes in ihnen offenbar ist", sie sich also nicht mit Unwissenheit entschuldigen können. Vgl. das εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους V. 20. Andere wollen διότι in der Bedeutung von „denn" nehmen und diesen Satz als Beweis des unmittelbar vorhergehenden τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων fassen, somit nach κατεχόντων ein Semikolon setzen. Dann wäre der Sinn: Die Heiden haben die wahre Gotteserkenntniß durch ihre Sünde abgehalten; „denn das Erkennbare Gottes ist unter ihnen offenbar geworden", dringt

sich ihnen also von selbst auf. Allein *διότι* kommt in der Bedeutung von „denn" nicht vor, auch nicht Apstg. 18, 10., worauf man sich gewöhnlich beruft. — Der Ausdruck *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* läßt eine doppelte Erklärung zu; man kann übersetzen: „das Bekannte von Gott", d. i. die Gotteserkenntniß im objektiven Sinne, oder: „das Erkennbare von (an) Gott." Letztere Bedeutung läßt sich sprachlich rechtfertigen — denn auch die klassische Gräcität kennt *γνωστός* in der Bedeutung von „erkennbar" (vgl. Win. S. 210.), wohingegen „erkannt" häufig durch *γνωτός* gegeben wird — und ist hier am passendsten. Ebenso ist dann auch das *notum* der Vulgata mit dem h. Thomas in der Bedeutung von *cognoscibile* zu fassen. Paulus sagt nicht *αὐτοῖς*, sondern *ἐν αὐτοῖς*: in ihren Herzen, in ihrem innersten Bewußtsein ist das Erkennbare von Gott offenbar, und zwar in Folge einer vorausgegangenen Offenbarung Gottes: „denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht." Welche Offenbarung Gottes der Apostel hier meine, sagt der folgende V. Gut Estius: „Non dicit *revelavit*, quasi infuso lumine fidei, sed *manifestavit* i. e. manifeste et evidenter eos cognoscere fecit, scil. per lumen naturae."

V. 20.: „Denn das Unschaubare von ihm wird seit der Schöpfung der Welt durch die Werke erkennbar angeschaut, seine ewige Macht sowohl als Göttlichkeit." Was der Apostel unter *ἀόρατα θεοῦ* verstehe, erklärt er selber durch *ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*, nämlich: die unsichtbaren Eigenschaften Gottes. *Ἀΐδιος δύναμις* ist die göttliche Allmacht, die sich zuerst beim Anschauen der Schöpfung uns aufdringt; *θειότης* aber ist nicht die Gottheit, das göttliche Wesen (das wäre *θεότης*, vgl. Kol. 2, 9.), sondern die Göttlichkeit. In letzterem Ausdrucke faßt Paulus die übrigen Eigenschaften Gottes, seine Weisheit, Güte u. s. w. zusammen. Andere wollen *θειότης* in der Bedeutung von „Majestät" fassen. — In dem *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* kann *κτίσις* in seiner doppelten Bedeutung als *creatio* und als *creatura* gefaßt werden. Im erstern Falle ist zu übersetzen: „seit Schöpfung der Welt" (Augst.: *a constitutione mundi)*, im andern: „aus der Schöpfung (d. i. den Geschöpfen) der Welt" (Vulg.: *a creatura mundi)*. Dem Sinne nach macht es keinen großen Unterschied, welche Bedeutung wir hier vorziehen; denn jedenfalls

spricht der Apostel hier von der primitiven Offenbarung Gottes in der Schöpfung. Allein da τοῖς ποιήμασιν νοούμενα dabei steht, welches nach der letztern Deutung ganz überflüßig wäre, so ist wohl die erstere Erklärung vorzuziehen. Der scheinbare Widerspruch, welcher in τὰ ἀόρατα -- καθορᾶται liegt, wird durch das Particip νοούμενα aufgehoben und erklärt. Das Verbum νοεῖν nämlich heißt etwas mit dem νοῦς auffassen, also: erkennen mit dem Geiste. Das καθορᾶται ist somit kein körperliches, sondern geistiges Schauen. Aehnlich Aristoteles (de mundo 6.): ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός. — Aus diesen Worten des Apostels folgt: Die äußere Schöpfung ist eine Offenbarung Gottes an alle Menschen; aus dieser allgemeinen Offenbarung soll der Mensch Gott und seine Eigenschaften erkennen, und er kann und wird dieß, wenn er nicht durch Sünde freiwillig sein inneres Auge trübt. Wo also eine falsche, mangelhafte Gotteserkenntniß ist, da liegt die Schuld auf Seite der Menschen, in der Sünde. Daher fügt der Apostel hinzu: „so daß sie unentschuldbar sind", Vulg.: *ita ut sint inexcusabiles.* Die Auflösung des Infinit. mit εἰς durch „so daß" kann nicht anstößig sein, da εἰς auch sonst sowohl vom Zweck, als vom Erfolg gesagt wird (Win. S. 294.). Die telische Fassung von εἰς: „damit sie unentschuldbar seien" (Meyer), würde zu einer ganz monströsen Vorstellung von dem Zwecke der Weltschöpfung führen. — Also wiederum: das Heidenthum hat seine tiefste Quelle in der Sünde.

V. 21. Hier begründet der Apostel das vorhergehende εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. Er sagt: die Heiden sind deßhalb unentschuldbar, „weil sie, obgleich sie Gott erkannt hatten (d. i. eine wahre Gotteserkenntniß besaßen), ihn nicht als Gott verehrten oder ihm dankten." Dem Heidenthume ging also eine wahre Gotteserkenntniß vorher; das Heidenthum war nicht, wie unsere Philosophen es wohl darstellen, die natürliche Religion des Kindheitsalters des Menschengeschlechts, sondern es war Depravation, Verfall. Und dieser Abfall von der wahren Gotteserkenntniß rührte daher, daß sie Gott nicht als Gott verehrten und ihm nicht dankten, d. i. ihn nicht praktisch in ihrem Leben als Gott anerkannten. Die beiden Ausdrücke δοξάζειν und εὐχαριστεῖν umfassen den ganzen Cult, den der Mensch Gott leisten soll. Der Mensch soll

Gott als seinen Oberherrn anerkennen, ihm als solchem huldigen und in freudigem Gehorsam sich ihm unterwerfen — das ist δοξάζειν. Der Mensch soll aber auch in Demuth Alles, was er ist und hat, als ein unverdientes Geschenk der Güte Gottes anerkennen und ihm dafür danken, das ist εὐχαριστεῖν. Die Sünde ist nun das gerade Gegentheil hiervon, sie ist eine Verunehrung Gottes, ein Undank gegen ihn, kurz: sie ist praktische Abgötterei. Aus dieser praktischen Abgötterei entsprang dann naturgemäß auch die theoretische. Daher fährt der Apostel fort: ἀλλ' ἐματαιώθησαν - - αὐτῶν. Das Wort ματαιοῦσθαι entspricht dem hebräischen הֶבֶל, eigentlich „eitel sein, eitlen Wahn hegen (vgl. Ps. 62, 11.) Es wird aber dieses Wort auch häufig vom Götzendienst gebraucht; daher הֶבֶל, „Götze, Abgott" (vgl. 5 Mos. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. Jer. 10, 8.). Dieselbe Nebenbedeutung hat nun das Wort ματαιοῦσθαι auch hier: „sondern eitel wurden (d. i. zu den Götzen abfielen) in ihren Gedanken", d. i. theoretisch Abgötterei treiben (Vulg.: *sed evanuerunt in cogitationibus suis).* Die Abgötterei, zuerst mit dem Willen geübt, trat auch in den Intellekt Also das Heidenthum entsprang nicht zuerst und ursprünglich aus einer Verstandesverirrung, aus der bloßen theoretischen Verwechselung des Bildes mit dem Abgebildeten oder der einzelnen Naturkräfte mit dem Schöpfer der Natur, sondern aus einer Willensverkehrtheit; der verkehrte Wille zog aber das Erkenntnißvermögen mit sich. Eine nothwendige Folge dieser theoretischen und praktischen Abgötterei war die immer größere Verdunkelung des Herzens der Menschen; daher: „und verdunkelt wurde ihr unverständiges Herz." Vgl. Eph. 4, 17 ff. Das Wort καρδία, Herz, bezeichnet häufig in der heil. Schrift das, was im Menschen das Tiefinnerlichste ist, das, wo Erkenntniß- und Willensvermögen wie in einem Fokus zusammenkommen, das Gemüth. Das Gemüth ist der Sitz der Religion, aus ihm strömt fortwährend Kraft und Wärme in das Willensvermögen und Licht in das Erkenntnißvermögen. Hat sich nun der Wille und durch ihn auch die Erkenntniß bleibend von Gott abgewandt, dann zieht sich Gott auch aus dem Gemüthe zurück; und wo Gott nicht ist, da ist geistige Dunkelheit, da geht die

Gottesidee immer mehr unter.*) Der Apostel nennt nun eine solche von Gott abgewandte καρδία eine ἀσύνετος, eine unverständige; denn der wahre Verstand des Menschen besteht darin, daß er Gott erkennt und ihn liebt. Die Abkehr des Herzens von Gott, unserm letzten Ziele, ist der höchste Unverstand (vgl. Ps. 14, 1.). — Diese Verdunkelung des Herzens, wie sie im Heidenthume Statt fand, schildert nun der Apostel

V. 22 f. und gibt damit die positive Seite des Heidenthums an. Das Princip alles Heidenthums war negativ die Verläugnung des lebendigen persönlichen Gottes, und diese Seite hat Paulus eben hervorgehoben; positiv aber die Meinung, sich selbst durch eigene Kraft und Weisheit helfen zu können und zu müssen. Da sagt nun der Apostel, das Heidenthum mit all seiner eingebildeten Weisheit sei zuletzt nur eine große Thorheit: „Indem sie weise zu sein behaupteten, wurden sie Thoren." Vgl. 1 Kor. 1, 17 ff. Jerem. 10, 14 f. Paulus braucht das Frequentativum φάσκειν, um das Ruhmredige dieser sogenannten Weisen auszudrücken. Diese ihre Thorheit zeigte sich aber vorzüglich in dem Götzendienste. Daher fährt er V. 23. fort: „und sie haben vertauscht die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Gestalt eines Bildes von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Thieren." Der Ausdruck δόξα = כָּבוֹד „Herrlichkeit, Majestät" bezeichnet, wie oben V. 20. θειότης, den Inbegriff der aus der äußern Schöpfung erkennbaren göttlichen Eigenschaften. — Mit diesen Worten schildert der Apostel die tiefste Stufe des Heidenthumes, wo die Menschen anstatt den wahren Gott in seiner Hoheit und Majestät, die in der Schöpfung sich kund thut, zu verehren, statt seiner unwürdige Bilder als wirkliche Götter anbeteten (Fetischismus). Daß das spätere Heidenthum wirklich

*) „Das Gemüth", sagt Tauler (Predigt am 19. Sonnt. nach Pfingsten), „ist ein wonnigliches Ding, in dem sind alle Kräfte gesammelt, Vernunft, Wille und Gedächtniß, es hat einwendigen wesentlichen Vorwurf über dem Wirken der Kräfte. So das Gemüth recht gerichtet und wohl zugekehrt ist, so sind alle andere Kräfte wohl gerichtet. Wo es abgekehrt ist, so ist Alles abgekehrt, man wisse es oder nicht." — Hieronym.: „Animae principale (ἡγεμονικόν) non secundum Platonem in cerebro, sed juxta Christum in corde est."

das Götzenbild mit Gott verwechselte und anbetete und nicht unter dem Götzenbilde sich Gott bloß symbolisch dargestellt dachte, bezeugen die ersten christlichen Apologeten hinlänglich. Uebrigens hat Paulus hier ohne Zweifel die Stelle Ps. 106, 20. im Auge: „Und sie (die Israeliten in der Wüste) vertauschten ihre Herrlichkeit (*τὴν δόξαν αὐτῶν* LXX, d. i. den Gott, der ihre Zierde und Ehre war) mit eines Stieres Bild (*ἐν ὁμοιώματι μόσχου*), der Gras verzehrt." Er nennt Menschen, Vögel, vierfüßige und kriechende Thiere nicht bloß nach herkömmlicher Eintheilung der belebten Schöpfung, sondern weil die Heiden wirklich alle diese Gegenstände göttlich verehrten. Bei *ἀνθρώπου* denke man an die griechischen Göttergestalten, bei *πετεινῶν κ. τ. λ.* an den ägyptischen Ibis-, Apis- und Schlangendienst. — Blicken wir hier auf das von V. 21. an Gesagte zurück, so unterscheidet der Apostel vier Stufen in dem allmählichen religiösen Verfalle der Menschheit: 1) praktische Gotteslängnung in der Sünde: *τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν;* 2) daraus entspringende theoretische Gotteslängnung: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν;* 3) gänzliche Verdunkelung der Gottesidee: *καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία;* endlich 4) roher Götzendienst: *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ κ. τ. λ.*

V. 24 ff. Dem Abfalle der Menschheit von Gott folgte das göttliche Strafgericht, und dieses Strafgericht, welches der Apostel schon V. 18. mit *ἀποκαλύπτεται ἡ ὀργὴ θεοῦ* angedeutet hat, schildert er jetzt ausführlicher: „Darum (auch) gab Gott sie hin den Begierden ihrer Herzen zu Unfläthere, so daß ihre Leiber gegenseitig geschändet wurden." — Die Partik. *διό* zeigt den Causalnexus an, der zwischen jenem Frevel und diesem Schicksale der Menschheit Statt fand. Lesen wir vor *παρέδωκε* mit Tischend. *καί* (welches aber in A. B. C. Sinait., Minusk., Vulg. fehlt), so bezeichnet dieses die Hingabe als der Verschuldung entsprechend (Meyer). Das *παρέδωκε* erklären Chrysostomus u. A. durch *εἴασε*, also von einer bloßen Zulassung, um Gott nicht zum Urheber der Sünde zu machen. Allein versteht man unter Zulassung bloß, Gott habe es dem Zufalle überlassen, ob die zur Abgötterei herabgesunkene Menschheit auch in ausschweifende Wollust gerathen würde oder nicht, so ist das offenbar zu wenig. Es liegt viel-

mehr in den ewigen Gesetzen der moralischen Weltordnung, daß es so geschehe, daß der Sünde wiederum die Sünde als Strafe folge nach den Worten des Dichters: „Das ist der Fluch des Bösen, daß es ewig Böses zeugt." Vgl. Job 8, 4. Ps. 69, 28. Wer sich mit seinem ganzen Denken und Wollen von dem wahren Gotte lossagt, die reine Gottesidee durch eigene Schuld in sich auslöscht, der fällt mit einer gewissen Nothwendigkeit dem Dienste der materiellen Natur und eben damit, da das Naturleben wesentlich auf Zeugung beruht, der Wollust anheim. Daher finden wir im Alterthume Abgötterei und Wollust immer so enge verbunden, und wird im A. T. die Abgötterei oft gradezu Hurerei genannt. Diese innere, in der göttlichen Weltordnung gegründete Nothwendigkeit liegt in dem παρέδωκε angedeutet. Treffend August.: „Etsi sunt quaedam, quae ita peccata sunt, ut poenae etiam sint peccatorum, unde dictum est: *Tradidit illos Deus etc.*, non ibi *peccatum Dei* est, sed *judicium*." — Das ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις - - εἰς ἀκαθαρσίαν läßt eine doppelte Erklärung zu: entweder kann man ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις unmittelbar mit παρέδωκεν verbinden und ἐν = ל statt des bloßen Dativs nehmen; dann ist εἰς ἀκαθαρσίαν Angabe der Folge: „Er gab sie hin den Begierden, die sie zu Unsittlichkeit führten"; oder man kann εἰς ἀκαθαρσίαν unmittelbar mit παρέδωκε verbinden und ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις als Angabe des Zustandes fassen: „Er gab sie bei den Begierden ihres Herzens hin an Unsittlichkeit." Für die erstere Verbindung spricht die Vulgata: *tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam*; für die zweite der Umstand, daß Paulus unten V. 26. und V. 28. παραδιδόναι mit εἰς konstruirt. Dem Sinne nach verdient aber die erstere, die Fassung der Vulgata, den Vorzug. In dem Maaße nämlich, als der wahre, übersinnliche Gott im Bewußtsein der Menschen unterſank, und das Ueberirdische ihrem innern Auge entschwand, wurden die bloß physischen Triebe in ihnen entfesselt, und erwachten mit einer gewissen innern Nothwendigkeit die niedern Begierden und Leidenschaften. Diesen Begierden gab Gott sie hin, ihnen überließ er sie, und diese führten sie dann sogar zu widernatürlicher Wollust. Daß der Apostel unter ἀκαθαρσία (vgl. Gal. 5, 19. Eph. 4, 19. Kol. 3, 5.) widernatürliche Wollust verstehe, zeigt der fol-

gende Infinitiv ἀτιμάζεσθαι verglichen mit ἀτιμία V. 26., wo er diese Art Wollust näher schildert. Der Infinitiv τοῦ ἀτιμάζεσθαι ist abhängig von ἀκαθαρσία: „eine Unsläthereі, die der Art ist, daß dadurch ihre Leiber gegenseitig geschändet werden." — Es kann ἀτιμάζεσθαι auch als Medium gefaßt werden; dann wäre αὐτῶν zu lesen statt αὐτῶν: „so daß sie ihre Leiber gegenseitig schändeten." So die Vulgata: *ut contumelias afficiant corpora sua in semetipsis.* Das ἐν αὐτοῖς, oder nach einer andern Lesart ἐν ἑαυτοῖς, ist im Sinne von ἐν ἀλλήλοις zu nehmen.

V. 25. Hier wiederholt der Apostel noch einmal mit Nachdruck den Grund der tiefen Versunkenheit der Heiden: „Da sie ja die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten, und das Geschöpf verehrten und ihm dienten mit Uebergehung des Schöpfers." — οἵτινες = *quippe qui*, Angabe des Grundes. Der Ausdruck ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, welcher hier offenbar im Gegensatze zu ψεῦδος steht, kann verschieden erklärt werden. Er kann heißen: „die Wahrheit von Gott" d. i. die richtige Gotteserkenntniß (Estius u. A.); dann wäre θεοῦ Genit. object., und das folgende ψεῦδος bezeichnete die falsche Gotteserkenntniß. Bedenkt man aber, daß im A. T. der heidnische Götze oft gradezu שֶׁקֶר, ψεῦδος, genannt wird (vgl. Jes. 41, 20. Jer. 3, 10. 13, 25. 16, 19.), so kann kein Zweifel sein, daß der Apostel hier, wo er von der Abgötterei spricht, das Wort in demselben Sinne genommen habe. Dann ist τοῦ θεοῦ als Genit. subject. zu fassen, und ἀλήθεια τοῦ θεοῦ soviel als das wahre Wesen Gottes, der wahre Gott: „da sie ja den wahren Gott mit dem Götzen vertauschten." Das σεβάζεσθαι will man von der innern, λατρεύειν von der äußern Verehrung durch Opfer verstehen. Der Ausdruck κτίσις ist hier nicht *creatio*, wie oben V. 20., sondern die *res creata*, das Geschöpf. Die Präpos. παρά kann in ihrer ursprünglichen Bedeutung „neben etwas vorbei", also „mit Uebergehung", oder mit der Vulgata hebraisirend als Umschreibung des Comparativs: *potius quam*, gefaßt werden. Erstere Bedeutung möchte hier mit Cyprian *(relicto creatore)*, Hilarius *(praeterito creatore)* und Andern deßhalb vorzuziehen sein, weil die Heiden das Geschöpf nicht bloß mehr als den Schöpfer, sondern den Schöpfer

gar nicht verehrten (s. zu Luk. 18, 14.). — Der Gedanke nun an eine solche Verunehrung des wahren Gottes regt das religiöse Gefühl des Apostels auf, und er stellt ihr seine eigne Verehrung gegen Gott in einer Doxologie entgegen: „der gepriesen ist in Ewigkeit! Amen." Es ist überhaupt Sitte der Orientalen, so oft sie etwas die Gottheit Schändendes referiren, eine Doxologie nachfolgen zu lassen, um jeden Schein, als wollten auch sie an diesem Gedanken Antheil nehmen, von sich abzuwenden (vgl. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. u. a. St.). Das Subst. *αἰών* bezeichnet, wie das lateinische *aevum*, die schrankenlose Zeit, die Ewigkeit. — *ἀμήν* = אָמֵן wahrlich, gewißlich, eine Bestätigungsformel, die aus den jüdischen in die christlichen Gebete und Doxologien überging.

V. 26 f. Diese beiden Verse, obwohl durch *διὰ τοῦτο* an V. 25. sich anschließend, kehren zu V. 24. zurück und führen das dort Angedeutete weiter aus: „Deßhalb übergab sie Gott an schändliche Lüste." Der Ausdruck *πάθη ἀτιμίας* bezeichnet eigentlich „Lüste der Schande"; der Genit. *ἀτιμίας* steht aber statt des Adjektivs (s. Win. S. 211.). Welche „schändliche Lüste" hier gemeint seien, wird im Folgenden hinlänglich erklärt, nämlich die unnatürliche Wollust beider Geschlechter: „Denn ihre Weiber vertauschten ja den natürlichen Gebrauch in den widernatürlichen; eben so entbrannten aber auch die Männer, den natürlichen Gebrauch des weiblichen Geschlechts verlassend, in ihrer Begierde zu einander, indem sie Männer mit Männern die Schändlichkeit (d. i. dieses schändliche Laster der Unzucht) verübten und den Lohn, welcher ihrer Verirrung gebührte, an sich selbst empfingen." — *τε γάρ* = *namque*, eine an sich schon fast ausgemachte Sache bestätigend: „denn — ja" (vgl. 7, 7.). — Der Apostel braucht hier nicht *γυναῖκες* und *ἄνδρες*, sondern *θήλειαι* und *ἄρσενες* oder *ἄῤῥενες*, eigentlich: Weibliche, Männliche; denn es kommt ihm hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst an. Die Weiber werden hier zuerst genannt, weil bei diesen jenes Laster noch widernatürlicher und gräßlicher war als bei den Männern. Weiber, die eine solche Wollust mit dem eigenen Geschlechte trieben, hießen bei den Al

ten *tribades* oder auch *frictrices* (Tertullian); Männer, die also frevelten, wurden ἀρσενοκοῖται und die von ihnen Mißbrauchten μαλακοί, παθικοί (vgl. 1 Kor. 6, 9.) genannt. Der Ausdruck χρῆσις steht hier, wie häufig bei den Profanen, euphemistisch vom Beischlafe. — Unter Verirrung, πλάνη, ist hier offenbar der Abfall von Gott (V. 21—23.) zu verstehen. Aus den Worten τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει κ. τ. λ.: „Den Gegenlohn, der ihnen nach der höhern Nothwendigkeit der göttlichen Weltordnung für diese Verirrung gebührte", geht hervor, daß Paulus diese widernatürliche Unzucht nicht bloß als eine Folge des Abfalls von Gott, sondern zugleich auch als Strafe betrachtete. Wie sehr aber diese Art Wollust, besonders die Päderastie, im Heidenthum grassirte, weiß jeder, der das Alterthum auch nur in etwa kennt. Justin M. wirft (Apol. I, 27.) den Heiden vor: wie man sonst Heerden von Schafen, Rindern u. s. w. gehalten, so halte man jetzt Institute von Knaben, mit denen man Unzucht treibe (vgl. Tatian oratio ad Graecos cap. 28.); und Seneka, der Zeitgenosse des Apostels, schreibt (epist. 95.): „Transeo puerorum infelicium greges, quos post transacta convivia aliae cubiculi contumeliae exspectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta."

V. 28 ff. Mit καί an das Vorhergehende anknüpfend fährt der Apostel fort in seiner Darstellung der göttlichen Strafen und zwar so, daß er die gesammte Lasterhaftigkeit der Heidenwelt von dem Abfalle von Gott abhängig macht. Und mit Recht. Fällt der Mensch von Gott ab, so fällt er sich selbst und der Natur anheim. Der Naturdienst führt den Menschen zur Unzucht; der Selbstdienst aber zu allen den Lastern, welche der Apostel gleich aufzählt und die alle ihre gemeinschaftliche Wurzel in der Selbstsucht haben. — „Und weil sie es verwarfen, Gott in der Anerkennung festzuhalten, so gab Gott sie hin an verwerfliche Gesinnung, zu thun was sich nicht geziemt." Das καθώς ist eigentlich komparativ = „so wie." Da aber hier der Vergleichungspunkt der des Grundes und der Folge ist, so können wir es auch kausal fassen. Das Verb. δοκιμάζειν heißt zuerst „prüfen", dann „für erprobt, würdig halten"; mit dem Infinitiv, wie hier, verbunden entspricht es unserm „der Mühe werth halten." Um aber das Wortspiel, welches offenbar ἐδοκίμασαν mit dem folgenden ἀδο-

χαρακτῆρα bildet, wiederzugeben, übersetzen wir οὐκ ἐδοκίμασαν am besten mit „verwerfen." Das ἔχειν hat hier, wie oft, die Bedeutung „festhalten." Der Ausdruck ἐπίγνωσις bezeichnet mehr als das bloße γνῶσις: er umfaßt das Erkennen mit dem Verstande und zugleich das Anerkennen mit dem Willen (s. zu V. 21.). Da die Heiden in ihrem Denken und Wollen von Gott abfielen, fielen sie sich selbst, ihrem νοῦς, ihrem eigenen Sinne anheim, und der ist von Natur aus ἀδόκιμος d. i. zu allem Bösen geneigt. Ueber τὰ μὴ καθήκοντα im Unterschiede von τὰ οὐκ ἀνήκοντα Eph. 5, 4. s. Win. S. 430 f. — V. 29. Zu dem vorhergehenden Infinitive ποιεῖν ist αὐτοὺς zu ergänzen, und daran schließt sich dann das Particip πεπληρωμένους: „sie, die da angefüllt sind mit jeglicher Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, Habsucht, die da voll sind von Neid, Mord, Hader, Trug, Tücke, Ohrenbläser, Verläumder, Ruchlose, Frevelmüthige, Hoffärtige, Prahler, Erfinder schlechter Dinge (d. i. die mit den gewöhnlichen Schandthaten nicht zufrieden, immer neue auffinden, *facinorum repertores*, Tacit.), den Eltern Ungehorsame, Unverständige, Treulose, Gefühllose, Erbarmungslose." Ein ähnliches Verzeichniß von den verschiedenen Lastern, in welche die Heidenwelt versunken war, gibt Paulus Gal. 5, 19 ff. Vgl. 2 Tim. 3, 2 ff. Seneka de ira lib. II. c. 8. Der Apostel beabsichtigt bei der Aufzählung weder äußere Vollständigkeit, noch auch ganz genaue systematische Ordnung; jedoch stellt er ἀδικία, πονηρία, κακία als Hauptbegriffe vor. In diesen Worten liegt, wenn sie so gestellt werden, eine Klimax; jedoch wechselt die Stellung der einzelnen Ausdrücke in den verschiedenen Handschriften. Einige (auch die Vulgata) schieben nach κακία noch das Wort πορνεία ein. Allein diese Lesart ist ohne Zweifel unächt, da das Wort in den bedeutendsten Handschriften fehlt, und der Apostel die Unzuchtsünde bereits oben besonders behandelt hat. Auch konnte diese Lesart leicht durch Verwechselung mit πονηρία entstehen. Das πλεονεξίᾳ lesen wir am besten mit Lachmann hinter den drei genannten Ausdrücken und nicht mit Tischendorf zwischen πονηρίᾳ und κακίᾳ. Die beiden Ausdrücke φθόνου und φόνου sind, wie gleich V. 31. ἀσυνέτους und ἀσυνθέτους wegen des Gleichklangs verbunden. — V. 30. bezeichnet ψιθυριστάς eigentlich „Zischler" d. i. heim

liche Verläumder; καταλαλοι sind dann im Gegensatze zu ψιθυρισταί öffentliche Verläumder. Das Wort θεοστυγεῖς kann in aktiver und passiver Bedeutung genommen werden: in ersterer Bedeutung hieße es „Gotteshasser", *Dei osores*, und wäre nach Analogie von θεομίσης zu accentuiren θεοστύγεις. Als Perispomenon accentuirt hat es die passive Bedeutung „Gottverhaßte." Beide Bedeutungen passen hier gut als den höchsten Grad von Ruchlosigkeit bezeichnend. Die Vulgata hat die passive Bedeutung genommen, indem sie *Deo odibiles* übersetzt. — V. 31. ist ἀσύνετος = נבל, „thöricht, gottlos" (vgl. V. 21.), ἀσύνθετος (von συντίθημι) eigentlich „nicht zusammengesetzt", d. i. roh, *incompositus* (Vulgata). Da aber συντίθημι im Medium auch „einen Bund schließen" bezeichnet, so nehmen wir hier ἀσύνθετος am besten in der Bedeutung „bundbrüchig, treulos" = בָּגוֹד. — Die ἄστοργοι sind solche, die ohne Pietät gegen Eltern oder ohne Zärtlichkeit gegen ihre Kinder sind. Zwischen ἀστόργους und ἀνελεήμονας steht in einigen Handschriften und Versionen ἀσπόνδους, „Unversöhnliche", Vulg. *absque foedere*.

V. 32.: „Die da, obschon sie das Gesetz Gottes wohl erkannt haben, daß die, so dergleichen thun, des Todes würdig sind, es nicht bloß thun, sondern auch Beifall geben denen, die es thun." — οἵτινες ist erklärend: „welche solche sind, die." Der Ausdruck δικαίωμα = מִשְׁפָּט bezeichnet „Rechtsspruch, Anordnung, Gesetz." In demselben Sinne ist auch das *iustitia* der Vulgata zu nehmen. Welches Gesetz der Apostel hier meine, erklärt er unten 2, 14 ff.: er meint damit den Ausspruch des natürlichen Gesetzes, welches durch das Gewissen auch zu den Heiden sprach. Er nennt diese Aussprüche des natürlichen Gesetzes im Gewissen der Menschen ein δικαίωμα τοῦ θεοῦ, eben weil Gott es zuletzt ist, der im natürlichen Gesetze und im Gewissen zu den Menschen spricht. Das Wort θάνατος nimmt man hier am besten rhetorisch von der höchsten Strafbarkeit; die Frage also, ob es hier vom leiblichen oder vom ewigen Tode zu verstehen sei, scheint unnütz. Beim ersten Anblick scheinen die letzten Worte: „es nicht bloß thun, sondern u. s. w." eine falsche Klimax zu bilden. Man meint nämlich zuerst, das eigne Thun sei doch mehr als dem

Thun Anderer Beifall geben. Aus diesem Mißverständniß ist dann wohl die Lesart entstanden, welche mehrere alte Handschriften bieten und wornach auch unsere Vulgata übersetzt, nämlich: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν*, zu deren Vollständigkeit dann *οὐκ ἔγνωσαν* oder *οὐκ ἐνόησαν* eingeschoben wurde. Dann ist zu übersetzen: „Welche, obgleich sie das Gesetz Gottes kannten, doch nicht erkannten, daß diejenigen, welche solches thun, des Todes würdig sind; nicht allein aber, die es thun, sondern auch, die Beifall geben denen, die es thun." Schon Clemens von Rom scheint diese Lesart gekannt zu haben, indem er (1 Kor. 35.) offenbar anspielend auf unsere Stelle sagt: *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες σύνεγγυοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.* Allein die Lesart unsers griechischen Textes, mit welchem auch die beiden latein. Väter Cyprian und Augustin übereinstimmen, verdient nicht bloß kritisch, sondern auch dem Sinne nach den Vorzug, und Paulus beurkundet sich als feinen Kenner des menschlichen Herzens, wenn er das Beifallgeben tiefer stellt als das eigne Thun. Denn lange kann der Mensch im Dienste des sündlichen Triebes das Böse selbst begehen, ehe er aufhört, es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es ist die tiefste Stufe der Versunkenheit, wenn er bis dahin gekommen ist, daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freuet er sich des Bösen darum, weil es böse ist.

§. 3. Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Juden.

2, 1—29.

Von den Heiden wendet der Apostel sich jetzt zu den Juden, um zu zeigen, daß auch sie, ebenso wie die Heiden, sündhaft seien. Zwar nennt er die Juden nicht gleich ausdrücklich, erst V. 17. wird der Jude namentlich angeredet; daß er aber von Anfang an die Juden im Auge habe, wird durch den ganzen Gedankengang außer Zweifel gesetzt. Auch im vorigen Kapitel, wo er die tiefe Versunkenheit des Heidenthums schildert, hat er die Heiden nicht ausdrücklich angeredet; denn es ist ihm überall mehr um die Sache als um die Person zu thun. Es liegt aber auch in diesem Verfahren des Apostels eine gewisse Feinheit;

er hat hier Dinge zu sagen, die den jüdischen Ohren hart klingen mußten, deßhalb will er nicht durch direkte Anrede von vornherein abstoßen. Indem er nun die Wahrheit einschärfen will, daß auch die Juden strafbar sind und dem göttlichen Gerichte unterliegen, mußte er zunächst den jüdischen Dünkel bekämpfen, welcher Alles, was nicht jüdisch war, schlechthin verachtete und verurtheilte. Im Vertrauen auf ihr Gesetz und ihre Abstammung von Abraham hielten die Juden sich für absolut besser als die Heiden und verdammten diese. Daher knüpft Paulus gleich an diese jüdische Verdammungssucht an.

V. 1.: „Deßhalb bist du unentschuldbar, o Mensch! wer auch immer du richtest. Dadurch nämlich, daß du den Andern richtest, verurtheilst du dich selbst; denn dasselbe thust du, der du richtest." Die Verbindung dieses V's mit dem Vorhergehenden ist äußerlich durch διό ausgedrückt; allein die innere Gedankenverbindung sieht man nicht gleich, und diese wird von den Exegeten verschieden angegeben. Einige beziehen διό bloß auf den Satz V. 32., daß das Gericht Gottes den Uebelthätern den Tod zuspreche, oder auf die Erkenntniß dieses Gerichts, trotz deren die Heiden so unsittlich seien (de Wette, Philippi u. A.). Nach Andern geht διό auf den Hauptgedanken der ganzen vorherigen Ausführung V. 18–32. Estius gibt die Verbindung so: „Obgleich die Heiden so viele und große Sünden begehen, so bist doch du, o Jude, der du sie zu verurtheilen pflegst, darum nicht zu entschuldigen, da du dasselbe thust. Auch kannst du für deine Sünden, die du begehst, keine Unwissenheit vorschützen; denn eben dadurch, daß du den Andern richtest, zeigst du, daß du das Rechte kennst, verurtheilst dich also selbst." Aehnlich Meyer: „Vor dem Spiegel dieses heidnischen Sündenlebens schwindet dir, o Mensch, der du richtest, alle Entschuldigung; denn dieser Spiegel zeigt dein eigenes Treiben, welches du also selbst mit deinem Richten verdammst." Am besten fassen wir die Verbindung also: In dem Vorhergehenden (V. 18—32.) lag der Gedanke ausgesprochen, daß die Heiden, weil sie sittliche Einsicht und Erkenntniß von den Strafgerichten Gottes hatten, bei ihrer Lasterhaftigkeit nicht zu entschuldigen seien. Aus demselben Grunde (διό), fährt nun der Apostel hier fort, ist jeder, der über die Fehler Anderer richtet, also auch der Jude, wenn er über die Laster der Heiden

richtet und dennoch dasselbe thut wie die Heiden, unentschuldbar, wird also vor dem Gerichte Gottes verurtheilt werden; denn eben dadurch, daß er richtet, zeigt er, daß ihm die sittliche Einsicht nicht mangelt. Im Richten über Andere spricht er somit sich selbst das Verdammungsurtheil. Das κρίνων hat hier, wie aus dem folgenden κατακρίνεις erhellt, die Nebenbedeutung von verurtheilen. In jedem lieblosen Urtheile über Andere liegt zugleich eine Verurtheilung. — ἐν ᾧ ist = *eo quod* (Vulg. *in quo* i. e. in qua re) und γάρ explikativ: durch dein Richten über die Fehler Anderer zeigst du, daß du das Sittengesetz kennst, daß du weißt, was gut und böse sei; du verurtheilst dich also selbst, da du bei deiner Kenntniß des Sittengesetzes dennoch dasselbe thust, was die thun, die du richtest. Der Zusatz ὁ κρίνων ist etwas bitter: du, der du zum Richter über Andere dich aufwirfst, thust dasselbe, was die thun, welche du richtest (vgl. Matth. 27, 40., s. Win. S. 122 f.). Statt ὁ κρίνων hat die Vulgata: *quae iudicas*. Dann ist der Sinn: „eadem enim, quae iudicas in aliis, ipse agis" (Estius).

V. 2. Auch die Gedankenverbindung dieses V's mit dem vorigen sieht man nicht gleich, und dieß rührt daher, weil man gewöhnlich übersetzt: „Wir wissen aber, daß das Urtheil Gottes der Wahrheit gemäß (d. i. wahr) ist über die, welche solches thun." Diese Uebersetzung legt auf κατ' ἀλήθειαν den Hauptnachdruck und nimmt diesen Ausdruck in der Bedeutung des Adjektivs ἀληθής und ἐστί als bloße Copula zwischen κρῖμα und κατ' ἀλήθειαν. Allein der Apostel will hier nicht so sehr die Wahrheit des göttlichen Urtheilsspruches, als vielmehr das hervorheben, daß das göttliche Urtheil über Alle, sowohl Juden als Heiden, die dergleichen thun, ergehe. Daher müssen wir auf ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας den Hauptnachdruck legen und κατ' ἀλήθειαν adverbiell fassen und übersetzen: „Wir wissen aber, daß das Urtheil Gottes, der Wahrheit gemäß, ist (d. i. ergeht) über die, so das Derartige thun." Dann ist der Sinn dieser beiden Verse der: Wenn du, Jude, über die Heiden urtheilst, so sprichst du dir dein Verdammungsurtheil selber; denn du thust das Nämliche wie Jene. Wir wissen aber, daß Gottes Urtheil, und zwar der Gerechtigkeit angemessen, über Alle ergeht, die dergleichen thun; also auch du wirst ihm nicht entgehen. Die Gedankenverbindung bleibt im

Wesentlichen dieselbe, wenn wir mit der Vulgata statt *οἴδαμεν δέ* lesen: *οἴδαμεν γάρ*.

V. 3 f. Der im vorigen V. ausgesprochenen Wahrheit, daß das Gericht Gottes über Alle ergehe, wird hier der Wahn der Juden, straflos zu bleiben, entgegengesetzt: „Meinst du aber dieß, o Mensch, der du richtest, die Solches thun, und dasselbe thust, daß du entfliehen werdest dem Urtheile Gottes?" — Das *τοῦτο* zeigt mit dem Nachdrucke des Befremdens auf das folgende *ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ* hin, und die vollständige Wiederholung in den Worten: *ὦ ἄνθρωπε - - ποιῶν αὐτά*, dient dazu, das Widersinnige eines solchen Wahnes hervorzuheben. In dem *ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ* liegt auf *σύ* der Hauptnachdruck: daß du vor Andern von dem Gerichte Gottes verschont bleiben werdest? Daß die Juden, sich stützend auf ihre Abstammung von Abraham und Beschneidung wirklich diesen Wahn hegten, zeigen bestimmte Aussprüche bei den Rabbinen. So heißt es in Tr. Sanhedrin c. 11: כל־ישראל יש להם חלק לעולם הבא. Vgl. Justin M. Dial. cum Tryph. c. 126. Eisenmenger, entdecktes Judenthum Th. II. K. 4. S. 293 ff. — V. 4. Die Partikel *ἤ* setzt bei argumentirenden Fragen einen andern Fall: „oder — wenn du diesen Wahn nicht hegst — verachtest du den Reichthum seiner Güte und Geduld und Langmuth, nicht wissend, daß die Güte Gottes dich zur Buße treibt?" Hier setzt der Apostel den noch schlimmern Fall, daß der Richtende nicht nur die V. 3. gerügte falsche Meinung hege, sondern sogar verstockt genug sei, die Güte Gottes, welche zur Buße ihn einladet, zu verachten. — *τοῦ πλούτου τῆς χρηστ. κ. τ. λ.*, d. i. seine große Güte (vgl. 9, 23. 11, 35. Eph. 1, 7. 2, 7. u. a.), die er dadurch beweiset, daß er den Sünder erträgt (*ἀνοχή*) und lange verzieht, ehe er seinen Zorn über den Sünder ausbrechen läßt (*μακροθυμία*). Das folgende Particip *ἀγνοῶν* (die gedruckte Vulg. hat *ignoras* statt *ignorans*, welches die meisten Handschriften haben) nehmen Viele in der Bedeutung „nicht erwägend, nicht bedenkend." Allein diese Bedeutung hat *ἀγνοεῖν* nirgends. Die ursprüngliche Bedeutung „nicht wissen" paßt hier recht gut, wenn man nur bedenkt, daß dieser Participialsatz noch mit zur Frage gehört. Der Sinn ist: Dein Handeln ist so, als wüßtest du nicht, was du doch wissen kannst und mußt, daß grade die Güte Gottes gegen

den Sünder für diesen ein starkes Motiv zur wahren Bekehrung sein muß.

V. 5 ff. Man kann mit Lachmann V. 5. als Fortsetzung der vorhergehenden Frage fassen; dann steht θησαυρίζεις parallel mit καταφρονεῖς V. 4.: „oder verachtest du ... häufest dir aber auf . . .?" Besser aber nehmen wir diese Worte als einen direkten Ausspruch, so daß sie einen Gegensatz zu dem vorhergehenden ὅτι - ἄγει bilden. Durch diese letztere Fassung wird die Rede gewichtiger und schlagender: „Gemäß deiner Verhärtung aber und deinem unbußfertigen Herzen häufest du dir auf Zorn am Tage des Zornes und der Enthüllung des gerechten Richtens Gottes." Die Präpos. κατά drückt hier sowohl die Folge als auch das Verhältniß aus: „in Folge und nach Verhältniß deiner Verhärtung." Der Ausdruck σκληρότης = σκληροκαρδία gibt ein passendes Bild für die Verstocktheit und Fühllosigkeit eines Gemüths, das sich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt. Das ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ. gehört nicht zu θησαυρίζεις, so daß ἐν für εἰς stände, sondern zu ὀργήν: „Zorn, der losbrechen wird am Tage des Gerichts" (vgl. 1 Thess. 3, 13.). Der Ausdruck δικαιοκρισία kommt im N. T. nur hier und auch sonst selten vor. Das gerechte Richten Gottes geht durch alle Zeiten hindurch; es hat aber besondere Epochen seiner sichtbaren Enthüllung. — Die Worte V. 6.: „welcher vergelten wird einem Jeglichen nach seinen Werken", sind wichtig für die paulinische Rechtfertigungslehre. Also die Werke, d. i. der Inbegriff seines gesammten sittlichen Handelns und Wirkens, werden den Maaßstab bilden, wornach der Mensch zuletzt beurtheilt und gerichtet wird. Nicht der bloße Glaube allein, nicht das bloße feste Fürwahrhalten, daß uns um Christi willen unsere Sünden verziehen seien, rechtfertigt somit den Menschen, sondern nur der Glaube, der in guten Werken Blüthen und Früchte treibt, die *fides caritate formata* vermag im Gerichte zu bestehen (vgl. Matth. 16, 27. 25, 31 ff. 2 Kor. 5, 10. u. a. St.). — V. 7. ist der Accusativ ζωὴν αἰώνιον abhängig von ἀποδώσει, die andern Accusative δόξαν, τιμήν, ἀφθαρσίαν aber von ζητοῦσιν: „denen, die durch Ausdauer in gutem Werke nach Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit streben, (wird er vergelten) ewiges Leben." So auch un-

sere jetzige Vulgata. Estius struirt so, daß er zu δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ergänzt ἀποδώσει, den Dativ ζητοῦσιν aber als Apposition zu τοῖς μὲν nimmt und davon den Accusativ ζωὴν αἰώνιον abhängig sein läßt: „Jenen gemäß der Ausdauer in guten Werken (wird er geben) Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit, nämlich denen, die ewiges Leben suchen.“ Obgleich gegen diese Construktion syntaktisch nichts einzuwenden ist, und auch die besten Handschriften der Vulgata statt *quaerunt* lesen *quaerentibus*; welche letztere Lesart diese Verbindung zuläßt, so schleppt doch hiernach das ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον zu matt nach. — Die drei Ausdrücke δόξα, τιμή, ἀφθαρσία sind von der Herrlichkeit, Ehre u. s. w. bei Gott zu verstehen und bilden eine erschöpfende Bezeichnung des künftigen Heils. Der Sinn ist also: die mit Ausdauer in der Tugend nach der ewigen Seligkeit streben, denen wird Gott sie geben. — Nun folgt V. 8. der Gegensatz: „denen aber, die streitsüchtig und der Wahrheit ungehorsam sind, gehorsam aber der Ungerechtigkeit, Zorn und Grimm.“ — τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας scil. οὖσιν: „die aus Streitsucht, d. i. streitsüchtig, widerspänstig gegen Gott und sein Gebot sind“ (vgl. 3, 26. 4, 12. 14. Gal. 3, 10. u. ö.). Das Wort ἐριθεία (nicht von ἔρις, sondern von ἔριθος, „Lohnarbeiter“, herkommend) heißt eigentlich „Lohnarbeit“; dann hat es noch die doppelte ethische Bedeutung „Lohnsucht“ und „Ränke- oder Streitsucht“: *qui sunt ex contentione* (Vulg.). Vgl. 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20. — Den Ausdruck ἀλήθεια bloß von der sittlichen Wahrheit zu verstehen, wie Einige wollen, dazu liegt gar kein Grund vor; der Apostel meint vielmehr die ganze, volle Wahrheit, wie sie im Gewissen und im Christenthum sich offenbart. Wer gegen diese Wahrheit sich sträubt und sperrt, dieselbe nicht glaubend in sich aufnimmt und im Leben in sich auszuwirken sucht, der verfällt nothwendig dem bösen Principe, der Lüge und der Ungerechtigkeit, der ἀδικία, und über den kommt der göttliche Zorn und Grimm. — Zu den Nominativen ὀργὴ καὶ θυμός ist ἀποδοθήσεται oder ἔσται zu ergänzen. Da ὀργὴ καὶ θυμὸς dem ζωὴν αἰώνιον V. 7. gegenüber steht, so sollte man den Accusativ erwarten. Allein der Gedanke gewinnt durch diese unerwartete Wendung an Lebendigkeit.

V. 9 f. Diese beiden Verse enthalten eigentlich keinen neuen

Gedanken, sondern der Apostel wiederholt, bestätigt und verdeutlicht das vorher Gesagte in umgekehrter Ordnung: „Bedrängniß und Beklemmung (wird kommen, ἔσται) über jegliche Seele des Menschen, der das Böse verübt, des Juden zuerst, auch des Heiden; Herrlichkeit aber und Ehre und Friede Jedem, der das Gute thut, dem Juden zuerst, auch dem Heiden." — ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου ist hebraisirend = עַל־כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם, statt: „über jeden Menschen." Das πρῶτον ist hier in demselben Sinne, wie oben 1, 16. zu fassen. Also auch bei der künftigen Bestrafung und Belohnung wird der Jude den Vorzug vor dem Heiden haben: in der Bestrafung wegen seiner bessern Erkenntniß des Gesetzes und der dadurch bedingten größern Zurechnungsfähigkeit, in der Belohnung aber, da den Juden die Heilsgüter zunächst verheißen waren, und die Heiden nur in die Stelle der ausgefallenen Juden eintraten. Letztern Gedanken führt Paulus unten Kap. 11, weiter aus.

V. 11 ff. In den vorhergehenden Versen hat der Apostel den allgemeinen Gedanken ausgesprochen, daß das Gericht Gottes über Alle, Juden sowohl als Heiden, ergehe. Dieß begründet er nun hier zunächst aus der Unparteilichkeit Gottes; dann aber V. 12—24. daraus, daß er zeigt, wie es vor Gott nicht so sehr auf den äußern Besitz und die Kenntniß des Gesetzes, womit die Juden sich brüsteten, als vielmehr auf die Befolgung und Ausübung desselben ankomme; der wesentliche Inhalt des Gesetzes aber auch den Heiden nicht unbekannt sei. Von dem Gesetze geht er zuletzt V. 25 ff. zu der Beschneidung über. Auch diese, sagt er, nütze dem Juden nichts, wenn sie nicht mit treuer Erfüllung des Gesetzes verbunden sei. — „Denn nicht ist Parteilichkeit bei Gott." Das Wort προσωποληψία kommt nur im hellenistischen Sprachgebrauche vor und entspricht dem hebräischen מַשָּׂא פָנִים (2 Chron. 19, 7.). Der Ausdruck נָשָׂא פְנֵי אִישׁ = πρόσωπόν τινος λαμβάνειν, heißt ursprünglich „die Person Jemandes annehmen, auf Jemand Rücksicht nehmen, ihm gnädig sein" (vgl. 1 Mos. 19, 21. 32, 21.). Er ist hergenommen vom Richter, welcher Geschenke von den bittenden Parteien annimmt; und da diese Geschenke den Richter in

seinem Urtheile zu bestechen pflegen, so heißt נשׂא פנים auch kurzweg „parteiisch sein“ (3 Mos. 19, 15. 5 Mos. 10, 17.) und das Substantiv משׂא פנים „Parteilichkeit“, und nur in diesem üblen Sinne kommt der Ausdruck im N. T. vor (vgl. Gal. 2, 6.). Wenn nun der Apostel hier ausspricht, daß bei Gott keine Parteilichkeit sei, so will er indirekt damit sagen: Es hat also der Jude als solcher keine Strafosigkeit zu erwarten, wenn er Böses thut, und der Heide ist als solcher von der Belohnung nicht ausgeschlossen, wenn er Gutes thut. Vgl. Apstg. 10, 34 f.

V. 12. Die Unparteilichkeit Gottes erweiset sich darin, daß er ohne Unterschied der Person jeden nach seinem sittlichen Verhalten richtet. Der formale Maaßstab, wonach Gott richtet, ist die größere oder geringere Kenntniß des Sittengesetzes, wie nach V. 6. die Werke den materialen Maaßstab des Gerichtes bilden. Das Adverb. ἀνόμως ist nicht „ungesetzlich“ = παρανόμως, sondern „ohne Gesetz“ = χωρὶς νόμου, wie es Chrysostomus erklärt. Also: „Denn Alle, welche ohne Gesetz sündigten, werden auch umkommen ohne Gesetz; und Alle, welche unter dem Gesetze sündigten, die werden mittelst des Gesetzes gerichtet werden.“ Im ersten Verstheile hat der Apostel offenbar die Heiden, im zweiten die Juden im Auge, und er will sagen: Die Heiden, welche, ohne ein positives äußeres Gesetz (nämlich das mosaische) zu haben, sündigen, werden ohne Gesetz verloren gehen, d. i. sie werden zwar nicht nach dem äußern mosaischen Gesetze als Norm und Maaßstab zum ewigen Verderben verurtheilt, aber dennoch zu Grunde gehen, weil sie, wie gleich V. 14 f. gesagt wird, das Sittengesetz in ihren Herzen tragen. Die Juden aber, die das positive Gesetz Moses' haben und sündigen, werden durch das Gesetz verurtheilt werden; für sie wird das Gesetz den Maaßstab des dereinstigen Gerichts bilden. Dieses Letztere begründet der Apostel V. 13 und V. 16.

V. 13 ff. Ueber die Verbindung der Verse 13—16. herrschen verschiedene Ansichten. Die meisten neueren Exegeten nehmen einen ganz regelmäßigen Gedankenfortschritt an; sie fassen V. 13. als Begründung des V. 12. Gesagten und V. 14 f. als Begründung von V. 13.; und um hier den plötzlichen Uebergang zu den Heiden zu erklären, schieben sie zwischen V. 13. und

V. 14. den Mittelgedanken ein: „dasselbe gilt auch von den Heiden." Nach diesen liegt dann der Verbindungsfaden in *νόμος*: Nach dem Gesetze werden die Juden gerichtet, nach dem Gesetze auch die Heiden, denn diese haben ein solches ebenfalls. Allein diese ganze Erklärung scheitert an V. 16., wo das *ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.* sich unmöglich mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbinden läßt. Wir müssen also entweder mit Justinian, Griesbach, Scholz V. 13—15. in Parenthese einschließen und *ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.* V. 16. unmittelbar mit *κριθήσονται* V. 12. verbinden, oder mit Lachmann u. A. bloß V. 14. und V. 15. parenthesiren und *ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.* mit *δικαιωθήσονται* V. 13. verknüpfen. Letztere Gedankenverbindung scheint als die natürlichste den Vorzug zu verdienen. Also: „Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden - - - am Tage, da Gott richten wird das Verborgene des Menschen, nach meinem Evangelium, durch Jesum Christum." Paulus will mit diesen Worten das im zweiten Theile des V's 12. Gesagte: *καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ κ. τ. λ.*, begründen, und der Sinn ist: Es ist nicht genug, das äußere Gesetz bloß zu haben und zu kennen; man muß es auch erfüllen, wenn man dereinst ein gnädiges Gericht erfahren will (vgl. Jak. 1, 22—25.). Er nennt hier die Juden *ἀκροαταὶ νόμου*, weil bei ihnen das Gesetz am Sabbathe in den Synagogen vorgelesen wurde (vgl. Apstg. 15, 21. 2 Kor. 3, 14.); *ἀκροαταί* ist also so viel als „Wisser, Kenner." Auffallend könnte es beim ersten Anblicke erscheinen, daß der Apostel hier von den Vollbringern des Gesetzes sagt: „sie werden gerechtfertigt werden", wo er doch unten (3, 20.) ausdrücklich hervorhebt, aus den Werken des Gesetzes werde Niemand gerechtfertigt vor dem Angesichte Gottes. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs findet Estius nach dem Vorgange des h. Thomas mit Recht in der Doppelbedeutung von *δικαιοῦν*. Dieses Wort bedeutet sowohl „rechtfertigen" im christlichen Sinne, *iustificare, iustum facere*, d. i. Jemand, der nicht gerecht, der Sünder ist, umschaffen in's Gegentheil, in einen Sündenlosen, mit heiliger, gottgefälliger Gesinnung; als auch heißt es im juristischen Sinne „Jemand für gerecht erklären", oder, wenn vom Gerichte die Rede ist, „Jemand, der angeklagt ist, lossprechen, für unschuldig

erklären" (Ps. 50, 6. 81, 3. Is. 5, 23. Matth. 12, 37. Luk. 16, 15 u. s. w.). Erstere Bedeutung hat das Wort Kap. 3, 20. und an vielen andern Stellen dieses Briefes; letztere aber hier: Wer das Gesetz thut, der wird im Gerichte, wo nach diesem Gesetze gerichtet wird, frei gesprochen, für gerecht erklärt werden. — An δικαιωθήσονται schließt sich unmittelbar V. 16. ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ. an (s. oben). Die κρυπτά sind die im menschlichen Innern verborgenen Gesinnungen und Absichten, die theils die äußere That begleiten oder hervorrufen, theils ohne äußeres Werk im Menschen vorhanden sind. Also nicht bloß auf das äußere Werk, sondern auch auf die innere Gesinnung und Absicht, womit das äußere Werk gesetzt ist, wird das göttliche Gericht gerichtet sein. Vgl. 1 Kor. 4, 5. Die Worte κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου beziehen sich nicht auf das Vorhergehende, so daß der Sinn wäre: am Tage, wo Gott, wie es mein Evangelium lehrt, das Verborgene der Menschen richten wird; — denn die Wahrheit, daß Gott dereinst richten wird, lehrt auch das A. T. — sondern sie gehen auf das Folgende: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so daß der Sinn ist: am Tage, wo Gott richten wird das Verborgene der Menschen, und zwar, wie es mein Evangelium lehrt, durch Jesum Christum. Daß Christus, der Gottmensch und Erlöser, zugleich auch derjenige sei, durch den Gott die Welt richten werde, das war specielle Lehre des Evangeliums, und diese wollte Paulus hier hervorheben (vgl. Apstg. 17, 30 f. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. Joh. 5, 27. Matth. 25, 31 ff.).

V. 14 f. Diese beiden Verse bilden, wie oben bereits gesagt ist, eine Parenthese, worin das im ersten Theile des V. 12. Gesagte, speciell das ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, nebenbei begründet wird. Dort hat der Apostel gesagt, die Heiden, die nicht wie die Juden ein äußeres positives Gesetz hätten, würden dennoch auch ohne ein solches Gesetz untergehen, d. i. in dem unparteiischen Gerichte Gottes verurtheilt werden, wenn sie sündigten. Dieß beweiset (γάρ) er nun hier dadurch, daß er zeigt, wie auch die Heiden eigentlich nicht ohne Gesetz sind, sondern ein inneres Gesetz in ihrem Herzen tragen, welches seinem wesentlichen Inhalte nach mit dem geschriebenen Gesetze der Juden übereinstimme. In dieser Nachweisung geht er von dem sittlichen Thun und Streben der Heiden aus; sie bethätigen sich da-

bei als ihre eigenen Gesetzgeber; und zwar legen sie in der Uebereinstimmung ihres Thuns und Strebens mit den Forderungen des jüdischen Gesetzes an den Tag, daß sie dieselben Forderungen in ihrem Innern tragen. — „Denn so oft Heiden, die doch nicht das Gesetz haben, von Natur das vom Gesetze Gebotene thun, sind sie, die doch das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, da sie ja den Inhalt des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben vorzeigen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt, und die Gedanken unter einander anklagen oder auch vertheidigen." — Ueber ὅταν im Sinne von: „im Falle wenn, so oft als", s. Win. S. 275. Krüger §. 55, 17, 1. Es steht ἔθνη ohne Artikel, da hier nicht die Gesammtheit der Heiden gemeint ist, sondern überhaupt Heiden, bei welchen der angenommene Fall stattfindet. Das φύσει gehört zu τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν (text. rec. ποιῇ) und nicht, wie Einige wollen, zu τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, und τὰ τοῦ νόμου bezeichnet „das, was zum Gesetze gehört", d. i. die Bestandtheile, Vorschriften desselben. An dieses φύσει klammerten sich die Pelagianer zur Begründung ihres Satzes, daß der Mensch aus selbsteigener Kraft ohne Beihülfe der göttlichen Gnade das ganze Sittengesetz erfüllen und somit sein Heil wirken könne. Die Entgegnung Augustin's, daß Paulus hier von Heiden spreche, die bereits zum Christenthume bekehrt und durch die Gnade Gottes gestärkt das Gesetz erfüllen, stimmt nicht mit dem ganzen Zusammenhange unserer Stelle, welche offenbar von Juden und Heiden als solchen spricht. Die Erklärung Reithmayr's, wornach ποιῶν hier nicht das wirkliche Thun, sondern nur das Bestreben der Heiden, das Gesetz zu erfüllen, bezeichnen soll, ist willkürlich. Cajetan endlich, dem Rückert u. A. folgen, urgirt besonders den Ausdruck τὰ τοῦ νόμου: Paulus sage nicht τὸν νόμον, sondern τὰ τοῦ νόμου, er spreche also hier nicht von der Erfüllung des ganzen Gesetzes in allen einzelnen Geboten, sondern nur von der Erfüllung eines Theils des Gesetzes, jenes Theils nämlich, welchen die Heiden durch ihre natürliche Vernunft erkannten. Allein diese Erklärung ist zu gesucht und löst die Schwierigkeit nicht. Die einzige Lösung liegt in der richtigen Fassung des Ausdrucks φύσει selbst. Dieses φύσει steht nämlich hier nicht im Gegensatze zu χάριτι, so daß Paulus die bloße Natur der Gnade

entgegenstellte, sondern zu φύσει, d. i. durch äußere Bestimmung, bezeichnet also: „aus innerm Triebe, ohne positives Gesetz", *naturâ magistrâ*, *natura duce*. Die bessern Heiden erkannten durch das natürliche Licht ihrer Vernunft den wesentlichen, ewigen Inhalt des Sittengesetzes, welches im mosaischen Gesetze seinen äußern Ausdruck gefunden, und sie wurden durch ihr Gewissen getrieben, diesen zu erfüllen, erfüllten ihn auch zum Theil wirklich - - das allein ist es, was Paulus hier ausdrücken will. Ob es dem Menschen möglich sei, aus eigenen Kräften ohne Beihülfe der göttlichen Gnade das ganze Sittengesetz in gottgefälliger Weise zu erfüllen, darauf nimmt der Apostel hier keine Rücksicht. Die gegebene Deutung findet ihre Bestätigung in dem Folgenden: οὗτοι - - ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος, d. h. die Heiden haben eine Regel oder Norm des sittlichen Thuns in sich, welches bei ihnen die Stelle des positiven Gesetzes vertritt. — Das ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος wird dann V. 15. näher erläutert. Es ist οἵτινες hier wie oben 1, 25. erklärend und zugleich begründend = *quippe qui*. In dem Singular τὸ ἔργον faßt der Apostel alle einzelnen Gebote und Werke des Gesetzes zusammen: nicht die einzelnen Gebote des mosaischen Gesetzes, nicht die einzelnen Werke, die das jüdische Gesetz einzeln und bestimmt vorschreibt (τὰ ἔργα τοῦ νόμου 3, 20. 28 u. ö.), sind in das Herz der Heiden geschrieben, sondern nur die allgemeine sittliche Norm; also den Kern, den wesentlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes tragen sie in sich. Das γραπτόν (= γεγραμμένον) ist mit Beziehung auf das geschriebene mosaische Gesetz gewählt (vgl. Hebr. 8, 10.); zu ergänzen ist ὄν. — Daß nun der wesentliche Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, dieß beweisen (ἐνδείκνυνται) die Heiden durch ihr Gewissen, wovon der Apostel hier eine malerische Beschreibung gibt. Das Compos. συμμαρτυρούσης hat nicht, wie es Viele nehmen, den Sinn des bloßen Simplex μαρτυρούσης, sondern es heißt hier: „zugleich Zeugniß ablegend", nämlich zugleich mit dem Thun des Gesetzes (V. 14.), mit der Handlung; der Apostel will hiermit das die Handlung begleitende Gewissen bezeichnen. Mit den folgenden Worten: καὶ μεταξὺ - - ἀπολογουμένων, beschreibt er dann das nachfolgende Gewissen in seiner richterlichen Funktion. Ganz verfehlt ist es, wenn Meyer u. A. diese Worte von den Anklagen

und Vertheidigungen, welche zwischen Heiden und Heiden durch ihre Gedanken, durch ihre sittlichen Urtheile, geführt werden, verstehen wollen. Nein, die λογισμοί sind die selbstbeurtheilenden Stimmen des Innern, welche wegen des doppelten Gesetzes, das im Menschen herrscht (vgl. 7, 23.), oft getheilt sind und über die Moralität der gesetzten Handlung gleichsam in Wortwechsel gerathen, den Ankläger oder auch den Anwalt machen. In ἢ καὶ ἀπολογ. beruht das dem ἤ zugefügte καί auf der Vorstellung von dem sittlichen Zustande der Heiden, daß das κατηγορεῖν die Regel bilde (Meyer). Der Sinn ist also: Auch die Heiden tragen die ewige Norm des Guten und Bösen, den wesentlichen Inhalt des Sittengesetzes in sich; dieß beweiset sowohl ihre theilweise wirkliche Gesetzeserfüllung als auch besonders ihr Gewissen in seinen die Handlung begleitenden oder ihr nachfolgenden richterlichen Funktionen. Trüge der Heide nicht die Idee des sittlich Guten und Bösen in sich, so könnte bei ihm von einem Gewissen gar nicht die Rede sein. Denn die Thätigkeit des Gewissens besteht ja eben darin, diese ewige Norm des Guten und Bösen auf die einzelne Handlung des Menschen anzuwenden, und je nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung mit dieser Norm den Menschen zu verurtheilen oder zu vertheidigen. — Es resultiren aus diesen beiden Versen zwei inhaltsschwere Gedanken, nämlich 1) daß auch das Heidenthum nicht durch und durch böse war, sondern die Idee des Sittlichen in sich trug; und 2) daß auch bei den Heiden die Möglichkeit einer relativen Gesetzeserfüllung Statt fand, — zwei Sätze, die bekanntlich von Luther und seinen Anhängern in Abrede gestellt wurden. — Ueber V. 16. s. zu V. 13.

V. 17 ff. Um den Hochmuth, womit die Juden als Inhaber des mosaischen Gesetzes auf die Heiden herabblickten, noch mehr niederzudrücken, führt Paulus jetzt den Gedanken aus, wie der Stolz auf ihr Gesetz in grellem Widerspruche stehe mit ihrer Unsittlichkeit, wodurch sie Gott entehren. Er knüpft an V. 13. wieder an: dort hat er den Wahn bestritten, als mache schon die bloße Kenntniß des Gesetzes gerecht; jetzt stellt er das Widersinnige und Verwerfliche des Stolzes auf die Kenntniß des Gesetzes und die Verehrung des wahren Gottes bei Uebertretung des Gesetzes in's Licht. — Was die Struktur dieses Satzes angeht, so fehlt zu dem langen hypothetischen Vordersatze V. 17—20.

der Nachsatz. Indem nämlich Paulus den Gedanken, den er als Protasis vorausschickt, durch mehrere Sätze hindurchführt, verliert er das εἰ V. 17. aus dem Gedächtnisse und geht, die Apodosis V. 21. anknüpfend, auf eine andere Wendung mittelst οὖν ein (s. Win. S. 502.). Zwar lesen einige Handschriften, Versionen und Väter ἴδε statt εἰ δέ; allein diese Lesart ist nur eine spätere Correktur, um das Anakoluth oder den Construktionswechsel zu vermeiden. Also: „Wenn du aber „Jude" dich nennest und dich steifest auf's Gesetz und dich Gottes rühmest und kennest den (Vulg. seinen) Willen und billigst das Bessere, belehrt aus dem Gesetze, und die Zuversicht hast, daß du ein Führer der Blinden, ein Licht derjenigen seiest, die in Finsterniß sind, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, der da besitze den Abdruck der Erkenntniß und Wahrheit im Gesetze"... Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ, d. i. wenn du den Ehrennamen Jude führst; denn Ἰουδαῖος ist hier Ehrenname als Bezeichnung eines Mitgliedes des auserwählten Volkes. Das Verbum ἐπαναπαύειν, mit dem Dativ oder mit ἐπί construirt, entspricht dem hebräischen נִשְׁעַן עַל = „sich stützen auf etwas, auf etwas sein Vertrauen setzen" (vgl. Mich. 3, 11. 1 Makk. 8, 12.). Die Juden steiften sich auf den Besitz und die Kenntniß des Gesetzes, so wie auf die Kenntniß Gottes und ihr näheres Verhältniß zu ihm, und hielten sich schon allein dadurch für viel vorzüglicher als die Heiden. — Das καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα übersetzt die Vulgata: *et probas utiliora*. Das Verbum δοκιμάζειν aber heißt sowohl „prüfen" als auch „billigen", und διαφέρειν hat zunächst die Bedeutung „unterschieden sein", dann auch im N. T. häufig „besser sein" (vgl. Matth. 6, 26.). Somit sind hier zwei Uebersetzungen möglich, entweder: „und prüfest das Unterschiedene", d. i. prüfest, was gut und böse, recht und unrecht sei (Theodoret., Theophyl., Estius u. A.), oder: „und billigst das Bessere", d. i. erkennst den Vorzug des Guten vor dem Bösen an (vgl. Phil. 1, 10.). Letztere Uebersetzung ist mit der Vulgata hier deßhalb vorzuziehen, weil so die beiden Versglieder eine Steigerung bilden: Du kennst nicht bloß den Willen Gottes, sondern billigst auch das, was du als gut und recht erkannt hast. Eine solche

Erkenntniß des göttlichen Willens und Zustimmung zu demselben wurde dem Juden erleichtert durch das Gesetz; daher fügt Paulus hinzu: κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, und geht dann V. 19 f. von den wirklichen Vorzügen der Juden über zu den eingebildeten, zu jenen Vorzügen, welche die Juden in ihrem theokratischen Hochmuthe den Heiden gegenüber sich anmaßten. — Die Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι dienen zur Bezeichnung der Heiden, die den Juden als geistig Blinde und in geistiger Dunkelheit Befangene, ja als Unverständige und Unmündige galten. Die gehäuften Bezeichnungen verstärken die Schilderung. Das ἔχοντα - - τῷ νόμῳ ist aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er sich das Recht, Alle zu belehren, beilege. Das Wort μόρφωσις (von μορφοῦν, „formen, bilden") heißt zunächst „Gestalt, Bild"; dann im Gegensatz zu dem Wesen einer Sache: „Scheinbild, Scheingestalt", und in dieser Bedeutung finden wir es 2 Tim. 3, 5. Hier kann es aber nach dem ganzen Zusammenhange nur in dem Sinne von „Ausgestaltung, Darstellung", also in der Bedeutung von τύπος, *exemplar*, genommen werden (Vulgata *forma*). Das Gesetz, die Thorah, war den Juden der reale Abdruck, gleichsam die Verkörperung aller sittlichen und religiösen Wahrheit, die Quelle aller Wissenschaft (vgl. Jes. Sirach Kap. 24.). — γνῶσις und ἀλήθεια sind der Sache nach eins; jenes die erkannte Wahrheit, dieses die Wahrheit an sich.

V. 21 ff. Zuerst entsteht hier die Frage, ob wir diese Sätze V. 21—23. mit der Vulgata als Aussagesätze, oder mit Chrysostomus, Theophylakt u. A. als Fragen lesen sollen. Der Sinn bleibt in beiden Fällen im Wesentlichen derselbe; allein da die Frageform den Nachdruck der Anklage erhöht, so nehmen wir am besten die einzelnen Sätze frageweise. Nach dem vorhergehenden Vordersatze (s. zu V. 17.) sollte man nun hier einen Nachsatz erwarten, der etwa so lautete: „Warum bethätigest du selbst diese Gesetzkenntniß nicht durch ein gesetzliches Verhalten?" Statt dessen nimmt aber der Apostel den Vordersatz mit οὖν wieder auf, und führt den Contrast durch eine Reihe von Participien mit ihren Verbis finit. fragend durch. Die Participia entsprechen jenem Vordersatze und enthalten das erste Glied des Gegensatzes und sind wesentlich gleich hypothetischen Vorder-

sätzen (*ὁ οὖν διδάσκων = εἰ οὖν διδάσκεις*); die Verba finit. ergänzen den fehlenden Nachsatz und enthalten das zweite Glied des Gegensatzes. Also: „Der du nun einen Andern belehrst, belehrst dich selbst nicht?" d. i. wenn du dich nun zum Lehrer über Andere aufwirfst, warum belehrst du dich selbst nicht? Das zweite Mal ist *διδάσκειν* in praktischer Bedeutung zu fassen = „zur Befolgung der Lehre anhalten." Was Paulus hier allgemein sagt, wendet er nun sofort auf einzelne Gebote an: „Der du predigst, nicht zu stehlen, stiehlst? Der du sagst, man solle nicht ehebrechen, brichst die Ehe? Der du verabscheuest die Götzen, begehst Heiligthumschändung?" — Nach dem Exile hatten die Juden wirklich großen Abscheu vor dem Götzendienste; sie nannten die heidnischen Götzen gradezu *βδελύγματα*, תּוֹעֵבוֹת (1 Makk. 1, 54. 6, 7.). Das *ἱεροσυλεῖν* verstehen Viele (Chrysost., Theophyl., de Wette, Tholuck u. A.) von wirklicher Beraubung heidnischer Tempel: Du hast Abscheu vor den heidnischen Götzen, aber scheuest dich doch nicht, ihre Tempel aus Habsucht zu berauben. Allerdings zeigt Apstg. 19, 37., daß man dem Juden ein solches Verbrechen zutraute, und bei Flav. Josephus (Antt. 4, 8, 10.) finden wir ein angebliches Gesetz Moses' gegen Beraubung heidnischer Tempel. Allein besser nehmen wir hier das Wort *ἱεροσυλεῖν* im weitern Sinne, und erklären es von jeglicher Schändung nicht heidnischer Tempel, sondern des jüdischen Heiligthums. So wird der Gegensatz schärfer: Du hast zwar Abscheu vor den Götzen, aber scheuest dich doch nicht, das, was dem wahren Gotte heilig ist, zu schänden. So der h. Thomas: „sacrilegium facis, abutendo scilicet his, quae pertinent ad divinum cultum." Die Erklärungen, welche *ἱεροσυλεῖν* bloß von dem Unterschlagen der Abgaben an den jüdischen Tempel oder, wie Estius, bloß von der Theilnahme der Juden am heidnischen Opferkultus verstehen, fassen das Wort in einem zu engen Sinne. — V. 23. sollte man für *ἐν νόμῳ*, wegen des Gegensatzes *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις*, erwarten *ἐν θεῷ*. Allein indem der Jude des Gesetzes sich rühmte, rühmte er sich indirekt eben dadurch auch, von Gott vor andern Völkern ausgezeichnet, geehrt zu sein. Vollständig und scharf wäre also der Gegensatz ausgedrückt, wenn es hieße: „Der du (wegen) des Gesetzes dich

(Gottes) rühmst, verunehrst Gott durch Uebertretung des Gesetzes?" — Das Verbum ἀτιμάζειν ist hier von der Verunehrung Gottes vor Andern, nämlich den Heiden, zu verstehen. Dieß erhellt gleich aus V. 24., wo der Apostel eine Stelle aus Jes. 52, 5. auf die Juden anwendet: „„Denn der Name Gottes wird um euretwillen verlästert unter den Heiden"", wie geschrieben ist." Die Stelle ist frei nach den LXX citirt. Im Urtexte, wo das δι' ὑμᾶς und ἐν ἔθνεσι fehlt, hat die Stelle nach dem Zusammenhange den Sinn: Jehova's Name werde durch Unterdrückung der Juden verhöhnt; nach den LXX aber und in der Anwendung des Apostels: Gott werde um des schlechten Betragens der Juden willen (δι' ὑμᾶς) unter den Heiden gelästert.

V. 25 ff. Im Vorhergehenden hat Paulus gezeigt, daß dem Juden alle seine gerühmten Vorzüge ohne treue Gesetzeserfüllung keinen höhern Werth geben. Da konnte er nun von den Juden den Einwurf erwarten: „Wie ist es aber mit der Beschneidung? Durch dieses heilige Bundeszeichen sind wir in den Bund mit Gott als das auserwählte Volk aufgenommen; durch die Beschneidung stehen wir also doch höher als die Heiden." Diesem Einwurfe begegnet der Apostel, indem er den Gedanken ausführt, daß auch die Beschneidung ohne Gesetzeserfüllung von keinem wahren innern Werthe, daß die wahre Beschneidung und das wahre Judenthum Sache des Geistes und Herzens sei. — „Die Beschneidung nämlich nützt zwar, wenn du das Gesetz erfüllest." In wiefern die Beschneidung nütze, d. h. in wiefern das Judenthum vor dem Heidenthum einen wirklichen Vorzug habe, führt Paulus 3, 1 ff. aus. Aber nur dann, sagt er hier, gibt dieses Bundeszeichen einen Vorzug, wenn der Träger die Bundesbedingungen, nämlich das Gesetz, wirklich erfüllt. Ohne Gesetzeserfüllung war die Beschneidung ein leeres äußeres Zeichen, und verlieh keinen Vorzug. Wenn nun der Apostel Gal. 5, 6. 1 Kor. 7, 19. sagt: „die Beschneidung gilt nichts, und die Vorhaut gilt nichts", so steht dieß nicht im Widerspruche mit unserer Stelle. Denn dort betrachtet er das Judenthum und Heidenthum als vereinigt im Christenthume: im Christenthum gilt keine Beschneidung, keine Vorhaut mehr, d. i. Juden- und Heidenchristen stehen in Christo sich gleich (s. zu Gal. 5, 2.). Hier aber betrachtet er das Judenthum an sich im Gegensatze

zu dem Heidenthume, und als solches hatte es allerdings einen Vorzug vor dem Heidenthume, wie er unten 3, 1. zeigt. — „Wenn du aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden", d. i. so hast du als Beschnittener vor dem Heiden keinen Vorzug, bist im Herzen ein Unbeschnittener. Diese Worte des Apostels bilden den direkten Gegensatz gegen die materialistisch aufgefaßte Bedeutung der Beschneidung, wie sie bei vielen Juden Statt fand. Diese legten auf die äußere Beschneidung einen so hohen Werth, daß sie glaubten, bei den Juden, die verdammt würden, werde am jüngsten Tage die Vorhaut auch äußerlich wieder hergestellt werden. *)

V. 26. f. Aus dem im vorigen V. ausgesprochenen Gedanken zieht nun der Apostel eine Folgerung (*οὖν*), die zu noch größerer Beschämung des Judenstolzes dienen mußte, daß nämlich die Heiden, wenn sie ihrem Gewissen folgend das Gesetz erfüllen, im dereinstigen Gerichte nicht nur den Juden gleich stehen, sondern diese sogar verurtheilen werden: „Wenn also die Vorhaut die Satzungen des Gesetzes beobachtet, wird da nicht seine Vorhaut für Beschneidung gerechnet werden, und wird nicht die natürliche Vorhaut, die das Gesetz erfüllt, dich richten, der du bei Schrift und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist?" — Das erste Abstrakt. *ἡ ἀκροβυστία* steht für das Concret. *ὁ ἀκρόβυστος*, „der Unbeschnittene", d. i. der Heide, und auf dieses Concretum bezieht sich auch im Folgenden das *αὐτοῦ*. Von dem Heiden wird nun gesagt, wenn er die Satzungen des Gesetzes (*δικαιώματα* vgl. 1, 32.) beobachte, — und er kann dieß, da er nach V. 15. den Kern, den wesentlichen Inhalt des Gesetzes in seinem Herzen trägt — so werde seine Vorhaut für Beschneidung gerechnet werden, d. i. im Gerichte werde ein solcher Heide vor Gott als Beschnittener, als wahrer Jude gelten. Vgl. Matth.

---

*) *R. Eerechias* in Schemoth Rabb. sect. 19. fol. 138. 13.: „Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: Quandoquidem circumcisi sumus in infernum non descendimus. Quid agit Deus S. B.? Mittit angelum et praeputia eorum attrahit, ita ut ipsi in infernum descendant." Ganz ähnliche Aussprüche s. bei Eisenm. entdecktes Judenth. II. S. 339 f.

3, 9. 8, 11. 1 Kor. 7, 19. Ueber die Bedeutung von λογίζεσθαι εἴς τι s. unten zu 4, 3. — V. 27. kann mit der Vulgata, Lachmann als Fortsetzung der vorhergehenden Frage, aber auch mit Tischendorf u. A. als selbstständiger Satz gefaßt werden. Im erstern Falle ist vor κρινεῖ wieder οὐχί zu ergänzen, in letzterm hätten wir hier eine Steigerung, und καί wäre in der Bedeutung „auch sogar" oder „ja" zu nehmen: „Ja, richten wird die natürliche Vorhaut u. s. w." — ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, wiederum abstractum pro concreto: „der von Natur Unbeschnittene", d. h. der geborene Heide. Das κρίνειν ist hier mit dem h. Thomas indirekt zu nehmen in dem Sinne: Im Vergleich mit diesen Heiden wirst du, Jude, im Gerichte vor Gott nicht bestehen (vgl. Matth. 12, 41.). Das Wort γράμμα ist hier soviel als νόμος γεγραμμένος; es bildet den Gegensatz zu dem ungeschriebenen und daher minder klaren, leichter verwischbaren Gesetze der Heiden (V. 14 f.). — διά = „bei oder trotz Gesetz und Beschneidung." Vgl. 4, 11. 14, 20., s. Win. S. 339. Das *per* der Vulg. ist ebenso zu fassen.

V. 28 f. Die bisherige Behauptung, daß die äußere Beschneidung für sich allein, ohne innere Gesinnung, keinen Vorzug gebe, begründet (γάρ) der Apostel hier durch den Satz, daß das wahre Judenthum und die wahre Beschneidung etwas Innerliches sei, in der innern Gesinnung bestehe. — Was die Struktur dieses Satzes betrifft, so ist V. 28. das Subjekt unvollständig und aus dem Prädikate zu ergänzen, nämlich so: οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ (Ἰουδαῖος) Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ (περιομή), περιτομή (ἐστιν); dagegen ist V. 29. das ganze Prädikat aus dem Vorhergehenden etwa in dieser Weise zu ergänzen: ἀλλὰ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος (Ἰουδαῖός ἐστι), καὶ περιομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι (περιομή ἐστιν). So Winer (Gram. S. 515.), de Wette u. A. Also: „Denn nicht der im Aeußern, d. i. durch bloße äußere Beschneidung Jude ist, ist (wahrer) Jude, noch ist die im Aeußern im Fleische vorgenommene Beschneidung eine wahre Beschneidung; sondern der im Verborgenen d. i. in der Gesinnung Jude ist, ist wahrer Jude, und die Beschneidung des Herzens, die im Geiste und nicht nach dem Buchstaben (des Gesetzes, also eine innere und nicht bloß eine äußere) ist, ist wahre Beschneidung, dessen

Lob nicht von Menschen her ist, sondern von Gott." Anders Meyer: „Denn nicht, der es im Offenbaren ist, ist Jude, noch ist, die es im Offenbaren, im Fleische ist, Beschneidung: sondern der es im Verborgenen ist, ist Jude (im idealen Sinne), und Herzensbeschneidung beruht im Geiste, nicht im Buchstaben." Der Sinn bleibt nach beiden Fassungen im Ganzen derselbe. — Worin nun diese Beschneidung des Herzens bestehe, erörtert der Apostel im 6. und 8. Kap. unseres Briefes: sie besteht negativ in der Entsündigung und Reinigung des Herzens und positiv in der Erfüllung mit dem höhern göttlichen Lebenselemente, in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade (ἐν πνεύματι). Eine solche innere Beschneidung macht den wahren Abrahamiden; sie ist aber allein in Christo zu finden. Daher sagt der Apostel Kol. 2, 11., daß die Christen eine Beschneidung in Christo hätten, welche in der Ablegung des fleischlich gesinnten Leibes bestehe, und Phil. 3, 3.: „Denn wir sind die Beschneidung, die wir Gott im Geiste dienen und uns in Christo rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen." — Ein solcher am Herzen Beschnittener, sagt der Apostel, wird vor dem Richterstuhle Gottes das gebührende Lob (man beachte den Artik. ὁ ἔπαινος, vgl. 11, 36. 16, 27.) finden, wenn er auch hier von den Menschen (nämlich von den Juden) als ein Unbeschnittener verurtheilt wird. Das Relat. οὗ beziehen Einige auf das Ganze, wodurch V. 29. das wahre Judenthum bezeichnet ist, Andere bloß auf das Hauptsubjekt Ἰουδαῖος; im erstern Falle ist es Neutrum (= *cujus rei*), im andern Masculinum. Letztere Fassung scheint die natürlichere.

§. 4. Vergleichung der Juden und Heiden.

3, 1—20.

Der Apostel hat am Schlusse des vorigen Kapitels den Beweis des ersten Satzes, der ihm als Grundlage für die ganze folgende Erörterung dienen soll, vollendet, des Satzes nämlich, daß alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, Sünder sind und dem unparteiischen Strafgerichte Gottes unterliegen. Er könnte nun gleich zu seinem Hauptthema von dem neuen Heilswege, der für alle Menschen ohne Unterschied im Glauben an Christus geöffnet sei, übergehen, wenn nicht zuvor noch

einige Mißverständnisse hinwegzuräumen, einige mögliche Einwürfe zu beantworten wären. Der Zweck nämlich der ganzen Darstellung im vorigen Kapitel war, zu zeigen, daß auch die Juden trotz Gesetz und Beschneidung nicht besser seien als die Heiden, da sie ja das Gesetz nicht gehalten, ohne dessen Erfüllung auch die Beschneidung nichts nütze. Da hätte man nun fragen können: Wie? Ist nicht das Judenthum eine göttliche Veranstaltung? und wenn dieß, wie kann man da behaupten, daß es nichts nütze? Auch hätten die Gegner Pauli, die Judaisten, das Gesagte leicht aufgreifen können, um ihn als Feind und Verräther der väterlichen Religion darzustellen. Daher kommt er hier diesen Fragen und möglichen Mißverständnissen zuvor, indem er sagt, daß das Judenthum als Träger der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen allerdings einen bedeutenden Vorzug vor allen übrigen Völkern besitze, und diesen Vorzug selbst durch den Unglauben Vieler aus dem Judenthum nicht verloren habe. In Beziehung auf Sündhaftigkeit und Strafbarkeit habe aber der Jude vor dem Heiden nichts voraus. — Der Apostel gibt seine Darstellung über das Judenthum in Form einer Disputation, mit Frage und Antwort, eine Form, die ganz natürlich aus der Lebhaftigkeit und dem Feuer hervorgeht, womit er seinen Stoff behandelt, und die seiner Argumentation viele Lebendigkeit gibt.

V. 1 f.: „Was hat denn nun der Jude voraus? oder, welchen Nutzen hat die Beschneidung?“ — Die Partikel οὖν bezeichnet dieses als Folgerung aus dem Vorigen: Wenn nun die Sachen so stehen, wie eben gesagt ist, was hat denn der Jude für einen Vorzug vor dem Heiden? oder welchen Vortheil bringt die Beschneidung? — τὸ περισσὸν τ. Ἰουδ. eigentlich: „das Ausgezeichnete (vgl. Matth. 5, 47.) des Juden“, d. i. der Vorzug des Juden vor dem Heiden. Es entspricht τί τὸ περισσόν dem hebräischen מַה־יִּתְרוֹן (vgl. Koh. 6, 8.). Die zweite speciellere Frage steht an Wichtigkeit der erstern allgemeinern gleich. Denn die Beschneidung, ein Vorbild der christlichen Taufe, war die Grundbedingung zum Eintritte in das Judenthum, sie war das Zeichen und Siegel des Bundes zwischen Gott und den Menschen (s. zu Gal. 5, 2.), und daher legten die Juden mit Recht auf sie das größte Gewicht. — V. 2.

Paulus antwortet auf seine erste Frage: „Vieles in jeglicher Weise" d. i. in allen Beziehungen hat der Jude voraus; die indirekte Antwort auf die zweite Frage erhalten wir erst im folgenden Kapitel. Indem er nun sagt „in jeglicher Weise", schweben ihm mehrere Vorzüge des Judenthums vor, die er, wie aus dem πρῶτον μέν erhellt, der Reihe nach aufzählen will; allein hier wird er durch einen andern sich ihm aufdrängenden Gedanken davon abgebracht, um Kap. 9. wieder darauf zurückzukommen. Jetzt nennt er nur Einen und zwar den vorzüglichsten Vorzug: „Zuerst nämlich, weil sie betraut wurden mit den Aussprüchen Gottes." — Πρῶτον μέν wie 1, 8. Zu ἐπιστεύθησαν ist das Subjekt οἱ Ἰουδαῖοι zu ergänzen. Es ist aber πιστεύειν τινί τι = „einem etwas anvertrauen." Wird dieses Verbum in's Passiv umgesetzt, so wird der Dativ der Person Nominativ, und der Accusativ der Sache bleibt: πιστεύομαί τι „mir wird etwas anvertraut, ich werde mit etwas betraut" (vgl. 1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7., s. Win. S. 232.). Unter λόγια τοῦ θεοῦ = אִמְרֵי־אֵל (vgl. 4 Mos. 24, 16.) haben Einige bloß das alttestamentliche Gesetz verstehen wollen; allein diese fassen den Ausdruck zu enge. Wir haben dabei an die alttestamentliche Offenbarung überhaupt, besonders aber, wie aus dem Folgenden (V. 3.) erhellt, an die messianischen Verheißungen zu denken (vgl. 9, 4.). Das war Israels Vorzug vor allen andern Völkern der alten Welt, daß es von Gott besonders ausgewählt war, um in dem allgemeinen Verfall der Menschheit der Träger der göttlichen Offenbarung, der Bewahrer der reinen Gottesidee zu sein. Ein beständiger Prediger sollte Israel sein in der Wüste des Heidenthums und immerfort hinweisen auf den, der da kommen sollte, um Alle zu erlösen. Und dieser Erlöser sollte aus ihm hervorgehen; von den Juden und auch zunächst für sie sollte das Heil kommen, das war Israels höchster Vorzug, das sein größter Ruhm. S. zu Joh. 4, 22.

V. 3 f. Eben hat Paulus den Hauptvorzug der Juden in die messianischen Verheißungen gesetzt, die ihnen zu Theil wurden. Nun hatte aber faktisch ein großer Theil des jüdischen Volkes das messianische Heil, als es in Christo wirklich erschien, im Unglauben von sich gestoßen. Wird damit nicht die Verheißung, die Gott diesem Volke gemacht, und somit auch der Vor-

zug dieses Volkes aufgehoben? Ja, wird nicht durch diese Untreue und durch diesen Unglauben Gott gleichsam gezwungen, das Versprechen, welches er diesem Volke gemacht, nicht zu halten, also seinen eigenen Worten untreu zu werden? Diesen Einwurf macht sich hier der Apostel selbst aus der Seele seiner heidenchristlichen Leser: „Wie denn nun, wenn Einige ungläubig waren? Wird nicht der Unglaube derselben die Treue Gottes aufheben?" — Wir setzen das erste Fragezeichen nicht mit Tischend. nach γάρ, sondern mit Lachm. nach τινες. Schonend drückt Paulus sich hier hypothetisch aus und sagt mildernd „Einige", obgleich der bei weitem größere Theil des jüdischen Volkes gegen Christum sich wirklich verstockte. Es bezeichnet ἀπιστία den Unglauben der Juden gegen Christum, auf welchen die alttestamentlichen λόγια sich bezogen, nicht ihre Untreue in der Haltung des Bundes in der vorchristlichen Zeit; die πίστις τοῦ θεοῦ aber ist die Treue Gottes in Haltung seiner Verheißungen. Das Verb. καταργεῖν heißt eigentlich „außer Wirksamkeit setzen." — In diesem Einwurfe lag zuletzt ein Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit und Treue; daher weiset der Apostel denselben V. 4. durch μὴ γένοιτο mit Abscheu zurück: „Das soll nicht sein (d. i. das sei ferne, so etwas zu denken)! vielmehr soll Gott wahrhaft sein, jeder Mensch aber ein Lügner." Das μὴ γένοιτο, entsprechend dem hebräischen חָלִילָה (1 Mos. 44, 17. Jos. 22, 29.), ist eine bei Paulus häufig wiederkehrende Formel, wodurch er einen Einwurf, einen Zweifel mit Abscheu von sich abweiset, etwa wie unser „Bewahr' der Himmel!" (Gal. 2, 17. 3, 21. 1 Kor. 6, 15.). Der folgende Imperativ γινέσθω, veranlaßt durch das μὴ γένοιτο, ist nur eine stärkere Form der Behauptung, und der Apostel will sagen: Es soll fern von uns sein, in die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes irgendwie Zweifel zu setzen; vielmehr sollen und müssen wir ihn als wahrhaft, alle Menschen aber als Lügner anerkennen und bekennen. So gefaßt schließt sich die folgende Stelle, welche er aus Ps. 51, 6. genau nach den LXX citirt, schön an. Dort bekennt der reumüthige David nach begangenem Morde und Ehebruche öffentlich seine Sünden mit den Worten: „An dir allein hab' ich gesündiget und, was in deinen Augen böse ist, gethan." Und er legt dieses Bekenntniß

deßhalb öffentlich und vor aller Welt ab: „damit du (o Gott) gerecht erscheinst (הִצְדַּק) in deinen Worten (בְּדָבְרֶךָ, d. i. in deinem Strafurtheile über mich) und du siegest (תִּזְכֶּה, eigentlich = „rein wärest"), wenn man dich richtet", d. i. damit du als Gerechter hervortretest, wenn man etwa in den schweren Strafen, die du über mich verhängst, deine Gerechtigkeit in Abrede stellen wollte. Wie also, will der Apostel sagen, Davids Sünde, öffentlich bekannt, die Gerechtigkeit Gottes in seinen Strafen recht in's Licht setzte, so hebt auch die Untreue und der Unglaube der Juden, weit entfernt Gott in seinen Versprechungen untreu zu machen, vielmehr Gottes Wahrhaftigkeit und Treue recht hervor. Denn trotz ihres Unglaubens erfüllt dennoch Gott seine Verheißungen an diesem Volke. Wie und in welchem Sinne Gott seine Verheißungen am jüdischen Volke erfülle, das erläutert Paulus im Verlaufe des Briefes, wo er über das wahre Wesen und die Zukunft des Judenthums näher spricht. Hier war es ihm vorläufig genug, dem genannten Einwurfe die allgemein anerkannte Wahrheit von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes entgegenzusetzen. — Wir haben ἐν τῷ κρίνεσθαί σε mit der Vulg. *(cum judicaris)* passivisch genommen. Andere fassen es als Medium: „indem du rechtest", nämlich mit Menschen, die du als Richter zur Verantwortung ziehest. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe.

V. 5 ff. Der Apostel macht nun V. 5—8. eine kleine Abschweifung von seinem eigentlichen Thema. Aus dem Vorhergehenden, besonders aus der angeführten Psalmstelle hätte man nämlich möglicher Weise die Folgerung ziehen können: „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit in's Licht stellt, was sollen wir sagen? Ist da nicht Gott ungerecht, wenn er den Zorn verhängt", d. i. die Sünde bestraft? sollen wir da nicht gar Böses thun, damit Gutes daraus hervorgehe? — ἀδικία ist der weitere, die ἀπιστία (V. 3.) und das ψεῦσμα (V. 4.) einschließende Begriff, wie das gegenüberstehende δικαιοσύνη die πίστις (V. 3.) und ἀλήθεια (V. 4.) in sich faßt. Das Verb. συνιστάναι bezeichnet zunächst „zusammenstellen", dann „darstellen, erweisen, in's Licht setzen", Vulg. *commendat*. Vgl. 5, 8. 2 Kor. 6, 4. Gal. 2, 18. — Um diese

seine unwürdig scheinende Rede, diese gotteslästerliche Folgerung zu entschuldigen, fügt Paulus gleich in Parenthese hinzu: „nach menschlicher Weise rede ich", d. h. ich mache hier eine Folgerung, wie Menschen sie im gewöhnlichen Leben zu machen pflegen (vgl. Gal. 3, 15. 1 Kor. 9, 8.). Wir würden diesen ganzen Satz etwa so ausdrücken: „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erst recht in's Licht setzt, so sollte man sagen (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω*), daß Gott ungerecht wäre, wenn er die Sünde bestrafte; sie dient dann ja zu seiner Ehre." — Wiederum weiset der Apostel V. 6. durch *μὴ γένοιτο* diese Folgerung mit Unwillen zurück, und fügt begründend hinzu: „denn sonst, wie könnte Gott die Welt richten?" — *ἐπεί* = *alioquin*. Paulus widerlegt also diese Folgerung kurzweg aus ihrer Unvereinbarkeit mit der Idee Gottes als des Weltrichters, eine Idee, die als feststehend betrachtet werden müsse. Weltrichter kann aber Gott nur sein als der absolut Gerechte. Den Ausdruck *κόσμος* mit einigen Interpreten bloß von der Heidenwelt zu verstehen, dazu liegt gar kein Grund vor.

V. 7. Dieser V. schließt sich an das unmittelbar Vorhergehende an, und dient zur nähern Erläuterung und Begründung des *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τ. κόσμον*. Schon die offenbare Beziehung, worin *κρίνομαι* zu *κρινεῖ* steht, spricht für diese Verbindung. Er ist also nicht, wie Viele meinen, als Fortsetzung von V. 5., als weitere Ausführung des dort vorgetragenen Einwurfs zu fassen. Der Apostel sagt hier in lebhafter Rede von sich aus, was in gleicher Weise von Allen gilt. — „Denn wenn die Wahrheit Gottes bei meiner Lüge groß geworden ist zu seiner Verherrlichung, wie werde eben ich da noch als Sünder gerichtet?" Er will sagen: Wenn durch meine Lüge — und jede Sünde ist zuletzt Lüge — die Wahrhaftigkeit, d. i. die Gerechtigkeit Gottes recht hervortritt, meine Lüge also indirekt zur Verherrlichung Gottes dient, so darf man aus diesem von mir nicht intendirten Erfolg meiner Lüge nicht folgern, daß damit der Charakter der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit in meiner Lüge aufgehoben sei, weil man damit zugleich auch das Gericht Gottes läugnete, welches doch feststeht. Dieß die erste Absurdität aus jener Folgerung. — Die beiden Ausdrücke *ἀλήθεια* und *ψεῦσμα* sind im Rückblick auf V. 4. gewählt und dem Sinne nach soviel als *δικαιο-*

σύνη und ἀδικία. Das περισσεύειν ist nur ein stärkerer Ausdruck als das συνιστάναι V. 5. und καγώ, dem τῷ ἐμῷ entsprechend, Verstärkung des ἐγώ: „ich grade, der ich doch zur Verherrlichung Gottes beigetragen zu haben scheine." — ἔτι, nämlich trotz dem, daß es ungerecht scheint.

V. 8. Hier kommt Paulus auf eine zweite Absurdität, die sich in Bezug auf die Sittlichkeit aus jener Folgerung ergäbe. Wäre es wahr, daß der Erfolg unserer Sünde, die Verherrlichung Gottes, den Charakter der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit aufhöbe, so müßten wir nur immer Böses thun, damit daraus Gutes, nämlich die Verherrlichung Gottes, entspringe. Damit wäre aber der Begriff von Sittlichkeit und Sünde überhaupt aufgehoben. — Was die Struktur dieses Satzes angeht, so ist vor μή aus dem Vorhergehenden τί zu suppliren. Mit καθὼς φασίν - λέγειν schaltet der Apostel eine Beziehung auf eine wirklich vorgekommene Verdrehung seiner Lehre ein, und macht das, was Rede des bisher Sprechenden sein sollte, vermöge einer Attraktion durch ὅτι abhängig von λέγειν (vgl. Win. S. 553.). Wir können in der Uebersetzung diesen Constructionswechsel nicht nachahmen und müssen übersetzen, als wenn da stände: καὶ τί μή, καθὼς - - - λέγειν, ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; Also: „Und warum sollten wir nicht, wie wir verläumdet werden und wie Einige behaupten, daß wir sagen, das Böse thun, damit daraus das Gute hervorgehe?" — Der Plural βλασφημούμεθα, ἡμᾶς ist nicht auf Paulus allein, sondern auf die Christen überhaupt zu beziehen. Ohne Zweifel wurden dergleichen Verlästerungen gegen die Christen dadurch veranlaßt, daß diese das mosaische Gesetz nicht beobachteten. — Das folgende Relat. ὧν geht nicht auf die Verläumder, von denen vorher die Rede ist (Theodor. u. A.), sondern auf diejenigen, welche jene Maxime aufstellen und darnach handeln würden, also auf das Subjekt in ποιήσωμεν: „Solche trifft gerechte Verdammniß." — Der absolut letzte Zweck, den Gott bei der Schöpfung, überhaupt bei aller Offenbarung ad extra hatte, ist seine eigene Verherrlichung. Diesem letzten Zwecke muß zuletzt Alles, selbst die Sünde, selbst die ewige Verdammniß der Sünder, dienen. „Der Herr hat Alles um seiner selbst willen gemacht, auch den Gottlosen für den bösen Tag", heißt es Sprüchw. 16, 4. Denn die Sünde offen-

bart die strafende Gerechtigkeit Gottes, und die Verdammten predigen thatsächlich durch alle Ewigkeit Gott den Gerechten. Aus diesem letzten Erfolge der Sünde darf man aber nicht schließen, daß die Sünde deßhalb aufhöre Sünde und strafbar zu sein; denn damit hätte man, sagt der Apostel, zugleich das Gericht Gottes, also auch die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, geläugnet, und damit hätte man zugleich die Aufforderung ausgesprochen, nur zu sündigen, damit die Gerechtigkeit Gottes hervortrete, also aller Sittlichkeit Hohn gesprochen.

V. 9 ff. Nach der Abschweifung V. 5—8. stellt nun der Apostel das Ergebniß dessen, was er im vorigen Kapitel den Juden zu beherzigen gegeben, auf, und dieses lautet dahin: An und für sich, abgesehen von den äußern Gnaden, haben die Juden keinen Vorzug, sondern sind mit den Heiden zugleich strafbar, wie auch schon das A. T. bezeugt, da kein Mensch durch das bloße Gesetz gerecht vor Gott wird. — „Was nun? Haben wir einen Vorzug? Ganz und gar nicht!" — *τί οὖν* scil. *ἐστί*, eine Formel, womit Paulus den nun beginnenden Schluß einleitet, so viel als: „was ist also das Resultat aus dem bisher Gesagten?" Vgl. 1 Kor. 14, 15. 26. Apstg. 21, 22. Die Verbindung des *τί οὖν* mit *προεχόμεθα* in dem Sinne: „was haben wir nun für einen Vorzug?" (Oekumen. u. A.) geht deßhalb nicht an, weil darauf in der Antwort nicht *οὐ πάντως* sondern *οὐδὲν πάντως* folgen müßte. Von den vielen Deutungen des Wortes *προεχόμεθα*, welches Einige durch „haben wir einen Vorschutz?", Andere durch „brauchen wir einen Vorwand? utimurne praetextu?" noch Andere durch „werden wir übertroffen?" übersetzen, ist die der Vulgata: *praecellimus eos?* die allein passende: „Haben wir Juden (denn vom Standpunkte des jüdischen Bewußtseins spricht hier der Apostel in communikativer Redeweise) einen Vorzug vor den Heiden?" — Die Antwort *οὐ πάντως*, Vulg. *nequaquam* (eigentlich müßte es *πάντως οὔ* [1 Kor. 16, 12.] heißen, da *οὐ πάντως* „nicht durchaus, nicht überhaupt" [1 Kor. 5, 9 f.] bezeichnet; allein eine solche Trajektion der Negation ist bei den Griechen nicht selten. Vgl. Win. S. 489.) scheint beim ersten Anblicke mit V. 1 f. zu streiten, wo der Apostel dem Judenthum einen großen Vorzug vor dem Heidenthume einräumt. Allein, wie aus der folgenden Begründung des *οὐ πάντως* hervorgeht, hat Pau-

lus hier bei *προεχόμεθα* den innern Vorzug der Gerechtigkeit vor Gott im Auge, wohingegen er oben unter *τὸ περισσὸν* die äußern Vorzüge des Judenthums versteht. So Thomas und Estius. — Die Antwort *οὐ πάντως* begründend fährt er fort: „Denn wir haben vorher Juden sowohl als Heiden angeklagt, daß sie sämmtlich unter der Sünde sind.“ Richtig Estius: „Iam enim ante probavimus, allegatis criminibus, Iudaeos et gentiles omnes peccato subditos esse.“ Von den Juden hat er dieß 2, 1 ff., von den Heiden 1, 18 ff. nachgewiesen. Das *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* = „unter der Gewalt, Herrschaft der Sünde sein“ ist stärker als *ἁμαρτωλοὺς εἶναι*. Vgl. 7, 25. Gal. 3, 22.

V. 10 ff. Den Beweis der allgemeinen Sündhaftigkeit, den Paulus oben (1, 18 ff.) den Heiden gegenüber aus der Erfahrung geliefert hat, führt er hier den Juden gegenüber (vgl. V. 19.) aus der Auktorität der h. Schrift. — Die VV. 10—12. sind ein freies Citat aus Ps. 14, 1—3., worin der Psalmist sein böses Zeitalter schildert. Es heißt dort nach dem Urtexte: „Es spricht der Thor bei sich: Es ist kein Gott! Verderbt, abscheulich machen sie ihr Treiben; nicht Einer ist, der Gutes thut.“ Dafür hier: „nicht ist ein Gerechter, auch nicht Einer.“ Das *οὐδὲ εἷς* (vgl. 1 Kor. 6, 5.) verstärkt das Argument; die LXX haben dafür *ἕως ἑνός*. Und der Psalmist fährt fort: „Jehova, aus dem Himmel blickt er auf die Menschensöhne zu sehen, ob da sei ein Vernünftiger, ob einer, der Gott suchen will.“ Dafür hier: „Nicht vorhanden ist der Verständige, nicht vorhanden ist der Gott Suchende (d. i. dessen Sinnen und Trachten auf Gott geht, vgl. Hebr. 11, 6.). Bei einigen Zeugen fehlt der Artikel vor *συνιῶν* und *ἐκζητῶν*. — „Doch Alles abgefallen, allzumal verdorben, nicht Einer ist, der Gutes thut, nicht Einer ist's sogar.“ Dafür hier: „Alle sind abgewichen (nämlich vom rechten Wege), sind nichtsnutzig geworden zumal, nicht vorhanden ist einer der Gutes thut, auch nicht Einer“ (*ἕως ἑνός* eigentlich: „bis auf Einen“, diesen mit eingeschlossen, *ad unum omnes*).

V. 13 ff. Der erste Theil von V. 13.: „Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen trogen sie“, ist genommen aus Ps. 5, 10., wo der Psalmist Feinde beschreibt, die durch ihre Reden gefährlich sind; die letzten Worte: „Nat-

terngift ist unter ihren Lippen" sind aus Ps. 140, 4. Das „offene Grab" ist Bild des Unreinen und Verderbenbringenden: „Sicut sepulcrum patens exhalat tetrum et pestiferum foetorem, ita ex ore illorum impuri, pestilentes noxiique sermones exeunt" (Estius). „Kehle" und „Zunge" werden hier genannt als Organe der Sprache. Die Form ἐδολιοῦσαν ist alexandrinische Flexion statt ἐδολιοῦν. — V. 14. Die Worte: „Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit", sind aus Ps. 10, 7. — Die Verse 15 ff. sind mit einigen Auslassungen aus Jes. 59, 7 f. citirt, wo der Prophet den verderblichen sittlichen Zustand der Juden mit nachdrücklichen Worten beschreibt: „Schnell sind ihre Füße zum Blutvergießen (ἐκχέαι Infinit. Aor. 1.); Zerstörung und Verderben sind auf ihren Wegen, und einen Friedensweg (einen friedlichen Wandel) haben sie nicht kennen gelernt", er ist ihnen fremd geblieben. — Die Worte V. 18. endlich: „Nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen", sind aus Ps. 36, 1.

V. 19. Um nun zu verhüten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es sei dieß Alles nicht von ihnen gesagt, sondern gehe bloß die Heiden an, fügt der Apostel hinzu: „Wir wissen aber (d. i. es steht aber fest), daß Alles, was das Gesetz sagt, es zu denen redet, die im Gesetze sind", d. i. daß alle Aussprüche des Gesetzes zunächst denen gelten, die unter dem Gesetze stehen, die angeführten Aussprüche von der allgemeinen Sündhaftigkeit also zunächst auf die Juden sich beziehen, so daß keiner, weder Jude noch Heide, im Gerichte Gottes sich vertheidigen kann, sondern sich als straffällig vor Gott bekennen muß: „so daß jeder Mund verstummet, und die ganze Welt vor Gott straffällig wird." — Es bezeichnet ὁ νόμος hier das ganze A. T.; denn die vorher angeführten Stellen waren aus den Psalmen und Propheten. Von seinem vorzüglichsten Theile nannte der Jude das ganze A. T. Gesetz (vgl. 1 Kor. 14, 21. Joh. 10, 34. 12, 34. 15, 25.). — Wir haben ἵνα in konsekutiver Bedeutung genommen, weil dieses dem ganzen Gedankengange angemessen scheint. Allein auch die gewöhnliche finale Bedeutung dieser Partikel läßt sich hier recht gut festhalten, wenn wir das ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ κ. τ. λ. nur unmittelbar mit ὁ νόμος - - λαλεῖ verbinden. Es war eben der Zweck des alttestamentlichen Gesetzes, das Schuld-

bewußtsein der Menschen zu wecken und wach zu erhalten (V. 20.). — ὑπόδικος τῷ θεῷ = ὑπὸ τὴν δίκην τοῦ θεοῦ „dem Gerichte und der Strafe Gottes unterworfen." Auf πᾶν und πᾶς liegt der Hauptnachdruck.

V. 20. Den bisherigen Beweis von der Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Juden, schließt Paulus nun mit zwei Sätzen, die zugleich den Uebergang zu seinem eigentlichen Hauptthema bilden, daß nämlich nur das Evangelium die wahre Gerechtigkeit vor Gott bringe. Der erste Satz lautet: „Dieweil aus Gesetzeswerken nicht wird gerechtfertiget werden jegliches Fleisch vor ihm" (vgl. zu 2, 13.). Der Apostel hat vorher gesagt, alle Menschen, auch die Juden, müßten sich als schuldig und straffällig vor Gott bekennen. Dieß begründet er nun hier näher in Beziehung auf die Juden, die leicht glauben konnten, durch treue Gesetzeserfüllung vor Gott gerechtfertigt zu werden. Die wahre Rechtfertigung des Menschen vor Gott besteht in der innern Entsündigung und Heiligung oder, besser gesagt, in der innern Umschaffung und Wiedergeburt desselben. Eine solche Neugeburt konnte aber das alttestamentliche Gesetz an sich mit allen seinen Werken, Opfern und Ceremonien, die es befahl, nicht bewirken, wenn es auch von den Juden noch so genau beobachtet wurde. Neugeboren kann der Mensch nur werden aus dem zweiten Adam, Christus. Nur dadurch, daß der Mensch glaubend und liebend in Christus eingeht, und Christus durch Glaube und Liebe im Menschen geboren wird, steht der Mensch wahrhaft gerecht vor Gott da. Der fromme Jude des A. B. wurde also nicht gerechtfertigt durch Gesetzeserfüllung an sich, sondern durch treue Erfüllung des Sittengesetzes verbunden mit dem Glauben an den künftigen Erlöser. Durch diesen Glauben anticipirte er das Erlösungsverdienst Christi; denn der Glaube faßt (nach Hebr. 11, 1.) die Substanz, den Kern der zu hoffenden Dinge in sich. Daher konnten die alttestamentlichen Gerechten auch nicht eher in den Himmel eingehen, als die Erlösung durch Christus, die sie im Glauben anticipirt hatten, faktisch vollendet war, nämlich nach dem Kreuzestode des Erlösers. Was der Apostel unter ἔργα νόμου verstehe, ergibt sich hiernach von selbst. Es sind die dem äußern Sittengesetze entsprechenden Werke, die der Mensch vollbringt, bevor er in die Erlösung durch Christus eingegangen,

die er also vor seiner Rechtfertigung in Vollzug setzt, Werke, die des Antriebes des h. Geistes ermangeln. — Das *πᾶσα σὰρξ οὐ δικαιωθήσεται* ist hebraisirend für *οὐδεὶς δικαιωθήσεται*. Es steht das Futurum, weil Paulus hier eine Norm angibt, die fortan gelten wird: „in jedem Falle, wo Rechtfertigung eintreten wird, wird sie nicht hervorgehen u. s. w." Vgl. V. 30. Uebrigens sind diese Worte entlehnt aus Ps. 143, 2., wo es heißt: *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. Statt des *πᾶς ζῶν* hat der Apostel *πᾶσα σὰρξ* gesetzt, um den Menschen nach seiner durch die *σὰρξ* bedingten sittlichen Schwäche zu bezeichnen, vielleicht aber auch mit Hindeutung auf die jüdische Ueberschätzung des fleischlichen Abstammens von Abraham. Das *ἐξ ἔργων νόμου* hat er hinzugefügt, um den Gedanken klarer auszudrücken. Paulus konnte ohne Willkür diesen Zusatz machen; denn wenn der Ausspruch des Psalmisten wahr ist, daß kein Lebendiger vor Gott gerechtfertigt sei, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß auch das Gesetz, unter welchem jener Ausspruch gethan wurde, nicht rechtfertige. Zum ganzen Gedanken vgl. Gal. 2, 16. — Der zweite Satz, der hinwieder zur Begründung des ersten dient (*γάρ*), ist: „Denn durch das Gesetz ist Erkenntniß der Sünde." Der Zweck des Gesetzes war nicht, den Menschen zu rechtfertigen, sondern seine ganze Bestimmung ging darin auf, als objektives Gewissen mit seinem kategorischen Imperativ im Menschen das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und damit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und mit diesem zugleich die Hoffnung auf den künftigen Erlöser wach und lebendig zu erhalten, und so die Menschheit zur Aufnahme des Erlösers zu befähigen. Wegen dieser seiner Bestimmung nennt der Apostel Gal. 3, 24. treffend das alttestamentliche Gesetz den *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Es ist mit der Menschheit im Ganzen, wie mit jedem einzelnen Menschen: die wahre Selbstkenntniß, das innere Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit, Schwäche und Hülfsbedürftigkeit bilden die einzige Grundlage aller wahren Bekehrung und Rechtfertigung. Denn dieses Gefühl treibt den Menschen an, sich im gläubigen Vertrauen zu Christus zu wenden und von ihm allein Rettung zu erwarten. So mußte auch die Menschheit der alten Welt erst an sich verzweifeln lernen, sie mußte im Heidenthum durch die höchst mögliche Ausbildung der natürlichen Seite des Menschen in Kunst

und Wissenschaft alle natürlichen Wege zur Selbstrettung gleichsam durchprobirt haben, ehe sie zur Aufnahme des Erlösers fähig war. In dieser Hinsicht hatte auch das Heidenthum ebenso wie das Judenthum einen propädeutischen Charakter.

§. 5. Die Rechtfertigung durch den Glauben.

3, 21—31.

Der Apostel hat nun von 1, 18. an bis hierher den Satz erörtert, daß alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, sündhaft und strafbar seien; er hat dann weiter gezeigt, daß auch in dem Besitz des alttestamentlichen Gesetzes und in der Beschneidung an und für sich kein wahrer Vorzug der Juden vor den Heiden begründet sei, da das bloße Gesetz keine innere Rechtfertigung vor Gott geben könne. Hiermit hat er das Fundament gelegt für die Darstellung seines Hauptthema's, welches er bereits 1, 17. angegeben und dessen Erörterung er jetzt beginnt, daß nämlich wahre Rechtfertigung nur zu erlangen sei durch den Glauben an Christus. Findet der Mensch alle selbstgemachten Wege zum Heile verschlossen, so hat uns Gott jetzt im Evangelium einen neuen Heilsweg eröffnet, den Weg des Glaubens.

V. 21.: „Jetzt aber ist offenbar geworden eine Gerechtigkeit von Gott ohne Gesetz, bezeugt von dem Gesetze und den Propheten." — Das *νυνὶ δέ* ist hier nicht folgernd = *atqui* (Estius, Meyer u. A.) sondern reine Zeitpartikel: *nunc autem* (Vulg.). Der Apostel will den Zustand, der jetzt durch Christus eingetreten ist, dem frühern, den er von 1, 18. an bis hierher geschildert hat, entgegensetzen. Das Verbum *πεφανέρωται* ist dem Sinne nach nicht verschieden von *ἀποκαλύπτεται* 1, 17. Paulus braucht hier das Perfekt, dort aber das Präsens, weil hier von einer vollendeten Thatsache, dort aber von der fortwährenden Verkündigung der *δικαιοσύνη* im Evangelium die Rede ist. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist (wie wir oben zu 1, 17. weiter nachgewiesen haben) die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen mittheilt, und die den Menschen wahrhaft innerlich gerecht macht, die formale Ursache der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Wir können den Ausdruck übersetzen: „Gerechtigkeit von Gott" (denn *θεοῦ* ist Genitivus originis) oder, wenn wir mehr die Wirkung ausdrücken

wollen: „Rechtfertigung vor Gott.“ Das χωρὶς νόμου ziehen Viele zu πεφανέρωται: eine Gerechtigkeit ist offenbar geworden ohne Vermittelung des Gesetzes; besser aber verbinden wir es enge mit δικαιοσύνη: eine Gerechtigkeit, welche ohne Zuthun, ohne Mitwirkung des Gesetzes zu Stande kommt (August.). — Obwohl nun das Gesetz diese jetzt offenbar gewordene δικαιοσύνη nicht bewirken, zur Erlangung derselben nichts beitragen konnte, so hat es doch die Menschen im Voraus davon unterrichtet und Zeugniß dafür abgelegt. Daher: μαρτυρουμένη κ. τ. λ. Der Ausdruck νόμος καὶ προφῆται bezeichnet das ganze A. T., wie oben V. 19. νόμος allein. Chrysostomus meint, der Apostel habe hier das Citat 1, 17., und was nachher Kap. 4. von Abraham und David gesagt wird, im Auge. Wahrscheinlich denkt aber Paulus bei diesen Worten an die messianischen Weissagungen des A. T. überhaupt, da in und mit Christus diese δικαιοσύνη θεοῦ offenbar wurde. Also nicht ein durchaus unbekannter und neuer Heilsweg wurde hier eröffnet, sondern der uralte und einzige seit dem Sündenfalle der ersten Menschen, auf welchen das A. T. so oft hingewiesen hatte, als es von dem künftigen Erlöser spricht, trat jetzt nur in's Offene, wurde in dem Evangelium von Christus vor aller Welt aufgedeckt. Vgl. Apstg. 10, 43. 28, 23. — Wiederum also: das A. und N. T. sind ihrem wesentlichen Inhalte nach Eins; was dort verhüllt angedeutet wird, tritt hier offen an's Licht. „Novum Testamentum in vetere latet, vetus in novo patet“ August. Quaest. 73. in Exod.).

V. 22. Die Partikel δέ (vgl. 9, 30. Phil. 2, 8.) nimmt den Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ aus dem Vorhergehenden wieder auf und hebt ihn stark hervor, dem lateinischen *inquam*, unserm „sage ich“ oder „und zwar“ entsprechend: „Und zwar eine Gerechtigkeit von Gott durch Glauben an Jesus Christus, an Alle und auf Alle hin, die da glauben.“ Die πίστις - Χριστοῦ ist der Glaube an Christus, den Erlöser (vgl. Gal. 2, 16. 20. 3, 22 u. ö.). Dieser Glaube ist die vermittelnde Ursache, wodurch wir diese δικαιοσύνη θεοῦ in uns aufnehmen, sie uns aneignen, so daß wir selbst wirklich gerecht werden; daher διά. Christus hat nämlich objektiv allen Menschen diese δικαιοσύνη θεοῦ erworben durch seinen Kreuzestod; sie wird aber jedem einzelnen Menschen subjektiv durch Glau-

ben, d. i. durch freie, volle und unbedingte Hingabe an das von Gott in Christo gewirkte Heil. Wer glaubt, ergreift das dargebotene Heil, und das ergriffene Heil macht ihn gerecht und heilig vor Gott. — Statt des bloßen *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*, welches Lachmann (nach A. B. C., Sinait., einigen Minuskeln, Versionen und Vätern) aufgenommen, lesen die meisten Codices und Versionen: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* scil. *γενομένη*, Vulg.: *in omnes et super omnes, qui credunt in eum.* Die Ausleger haben den doppelten Ausdruck *εἰς πάντας* und *ἐπὶ πάντας* verschiedentlich zu deuten gesucht. Theodoret versteht unter *εἰς πάντας* die Juden und unter *ἐπὶ πάντας* die Heiden. Kornelius a Lap. will unter *δικαιοσύνη εἰς πάντας* die an alle Gläubigen herankommende, unter *δικαιοσύνη ἐπὶ πάντας* die in den Gläubigen beharrende Gerechtigkeit verstehen. Aehnlich Estius. Andere wollen in der doppelten Präposition den Begriff von der überfluthenden Fülle der Rechtfertigungsgnade finden. Nach Meyer soll dem *εἰς* die Vorstellung der Bestimmung, dem *ἐπὶ* aber die Vorstellung des Sicherstreckens über Alle zu Grunde liegen: „bestimmt für Alle und kommend über Alle" (Ewald). Allein alle diese Erklärungen sind zu gesucht. Ohne Zweifel haben wir in dieser Ausdrucksweise zunächst nur die Hervorhebung des Begriffs Alle zu suchen: Alle ohne Ausnahme (vgl. Win. S. 372.). Wie sehr der Apostel dieses „Alle" hervorheben wollte, zeigt der erklärende Zusatz: „Denn nicht ist ein Unterschied", nämlich zwischen Heiden und Juden.

V. 23. Es ist aber deßhalb kein Unterschied zwischen Juden und Heiden in Ansehung der Rechtfertigung, weil kein Unterschied unter ihnen ist in Ansehung der Sünde. Das *πάντες γὰρ κ. τ. λ.* dient also zur Begründung und Erläuterung des vorhergehenden *οὐ γάρ - - διαστολή*: „Denn Alle sündigten und ermangeln der Herrlichkeit Gottes." — Der Ausdruck *δόξα θεοῦ* ist dem andern *δικαιοσύνη θεοῦ* ganz ähnlich; er bezeichnet ursprünglich: „die Herrlichkeit, die dem Menschen von Gott kommt." Wie aber die Gerechtigkeit von Gott den Menschen rechtfertigt vor Gott, so macht auch die Herrlichkeit von Gott den Menschen herrlich vor Gott. Der Ausdruck läßt sich deßhalb auch mit: „Herrlichkeit vor Gott" übersetzen. Es fragt sich aber, was der Apostel unter *δόξα*

θεοῦ verstehe? Da es heißt: *ἥμαρτον* (Imperfekt.) *καὶ ὑστεροῦνται* (Präsens), so liegt schon in dem Wechsel der Tempora angedeutet, daß dieser Mangel der Herrlichkeit vor Gott eine Folge der Sünde sei, daß der Mensch also ursprünglich diese *δόξα θεοῦ* besessen habe. Und wenn dieß, dann kann die *δόξα θεοῦ* nichts anders sein, als was wir das übernatürliche Ebenbild Gottes, die *iustitia originalis* oder den Zustand der heiligmachenden Gnade, nennen (vgl. 1 Kor. 11, 7 f.). Unrichtig fassen Andere *gloria Dei* im Sinne von gloriatio coram Deo. Estius: „non habent, unde coram Deo glorientur." — Das Verbum *ὑστερεῖσθαι* welches bei Paulus häufig vorkommt, entspricht dem lateinischen *destitui* (*ὑστερεῖν* eigentlich „hinter oder später sein"). Es wird mit dem Genitiv der Sache und auch mit *ἐν* construirt. Vgl. 1 Kor. 1, 7.

V. 24. Daß der Apostel hier, wo er doch einen Hauptgedanken ausdrücken will, die Participialkonstruktion anwendet, hat Vielen auffallend geschienen, und sie wollen deßhalb das Participip in *καὶ δικαιοῦνται* auflösen oder ein *ἐσμέν* zu demselben ergänzen. Allein diese Aushülfe ist hier unnöthig; vielmehr herrscht, (wie de Wette richtig bemerkt) jetzt beim Apostel der Gedanke der Unwürdigkeit dergestalt vor, daß der Gedanke der Rechtfertigung aus bloßer Gnade in Abhängigkeit davon tritt. Also: „indem sie gerechtfertigt werden geschenksweise durch seine Gnade vermittelst der Loskaufung, die da ist in Christo Jesu." — *δωρεάν* (eigentlich Accusativ) d. i. ohne daß sie etwa durch Gesetzerfüllung irgend einen Anspruch auf diese Rechtfertigung sich erworben haben. Das Concil von Trient sagt (sess. VI. cap. 8.): „*Gratis* autem iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur." Das *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, d. i. durch seine freie Liebe und Barmherzigkeit, bezeichnet die bewirkende Ursache der Rechtfertigung: „Causa *efficiens* iustificationis — *misericors* Deus" (Conc. Trid. sess. VI. c. 7.). Man beachte die Wortstellung *τῇ αὐτοῦ χάριτι* (nicht *τῇ χάριτι αὐτοῦ*): „durch seine, allem menschlichen Verdienste vorhergehende Gnade" (vgl. Eph. 2, 8.). Endlich drückt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* die vermittelnde Ursache unserer Rechtfertigung aus: „Causa *meritoria* iustificationis — dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster

Jesus Christus, qui . . . sua sanctissimâ passione nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit" (Conc. Trid. l. c.). Das Wort ἀπολύτρωσις bezeichnet Loskaufung durch Bezahlung eines λύτρον, eines Lösegeldes (Matth. 20, 28. Eph. 1, 7. Gal. 3, 13.). Die Menschheit hatte durch die Sünde eine Schuld gegen Gott kontrahirt, und war eben damit der Tyrannei des Teufels anheimgefallen; die Gerechtigkeit Gottes forderte die Tilgung dieser Schuld. Da aber die Menschheit aus sich unvermögend war sie abzutragen, so trat nach göttlicher Anordnung Christus für sie ein und erlegte das Lösegeld. Dieses Lösegeld war aber sein Blut. Das ist der Gedankengang des Apostels in diesem und den folgenden Versen und zugleich die Grundidee der *satisfactio vicaria Christi* (vgl. zu 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14.).

V. 25 f. Bei diesen vielfach verschieden erklärten Worten haben wir zuvörderst die einzelnen Ausdrücke genau zu betrachten. Das ὃν προέθετο gibt die Vulgata richtig durch *quem proposuit*, „welchen Gott öffentlich ausgestellt oder zur Schau gestellt hat", nämlich durch die Kreuzigung (vgl. Joh. 3, 14 f.). Einige wollen προτίθεσθαι hier im Sinne von „vorausbestimmen" fassen; allein es ist hier nicht so sehr von einem Rathschlusse als vielmehr von einem Faktum die Rede. Auch die Bedeutung *substituere*, die Andere vorziehen, ist hier nicht anwendbar, da dann ὑπὲρ ὑμῶν nicht wohl fehlen dürfte. — Noch bestrittener ist die Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον. Ursprünglich ein Adjektivum (von ἱλάσκεσθαι) heißt es zunächst „sühnend, versöhnend." Fassen wir nun das Wort als Masculinum, dann ist ἱλαστήριος soviel als „Versöhner", *propitiator*, was auch mehrere Handschriften der Vulgata lesen. Als Neutrum genommen kann man das Wort entweder schlechthin substantivisch fassen, oder so, daß ursprünglich ein Substantiv etwa θῦμα oder ἱερόν ergänzt wurde. Im erstern Falle ist ἱλαστήριον = ἱλασμός, Versöhnung, und so hat es unsere Vulgata genommen, welche *propitiatio* übersetzt. Diese Deutung fällt aber mit der ersten zusammen, da hier die Abstrakta ἱλασμός, *propitiatio*, für die Concreta ἱλαστής, *propitiator*, stehen. Im zweiten Falle, wo wir θῦμα ergänzen, ist ἱλαστήριον gebildet nach der Analogie von χαριστήριον Dankopfer, καθάρσιον Reinigungsopfer und bezeichnet Sühnopfer. Obgleich

alle drei Deutungen zuletzt auf denselben Sinn hinauslaufen, so paßt doch die letzte Bedeutung am schönsten zu dem προέθετο und dem ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: als ein blutiges Sühnopfer hat Gott Christum öffentlich dargestellt. So die meisten Ausleger von Chrysostomus an. Vgl. Hebr. 2, 17. Eine vierte Erklärung will in ἱλαστήριον eine Hindeutung auf den Deckel der alttestamentlichen Bundeslade finden. Dieser Deckel, hebräisch כַּפֹּרֶת, von den LXX aber ἱλαστήριον, „Gnadenstuhl", genannt, war das heiligste Geräthe Israels. Auf ihm thronte Jehova zwischen den Cherubim; auf ihm wurden auch am großen Versöhnungstage die Sünden des ganzen Volkes durch Aussprengung des Opferblutes von dem Hohenpriester gesühnt (vgl. zu Hebr. 9, 5.). Hiernach wäre der Sinn: „den Gott hingestellt (oder vorausbestimmt) hat als (wahren) Gnadenstuhl mit seinem Blute." Allein diese Deutung ist zu gesucht und keiner weitern Berücksichtigung werth. — In den folgenden Worten: διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, ist nicht ἐν τῷ αἵματι mit διὰ πίστεως zu verbinden, und zu übersetzen „durch den Glauben an sein Blut" (denn so müßte der Artikel τῆς vor ἐν τῷ - αἵματι und statt ἐν müßte εἰς stehen); vielmehr sind beide Ausdrücke unmittelbar als Adverbialzusätze mit ὃν - - ἱλαστήριον zu verbinden. Es bezeichnet dann διὰ πίστεως das subjektive Aneignungsmittel, wodurch der Mensch dieses objektive Sühnopfer sich zu eigen macht, in dasselbe eingeht, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι aber das objektive Darstellungsmittel. Grade in dem Vergießen seines Blutes auf dem Kreuzesaltare wurde Christus von Gott der Welt als Sühnopfer dargestellt; denn nach der alttestamentlichen Anschauung geschah keine Sühnung ohne Blut. „Blut versöhnt die Seele" war Grundsatz des jüdischen Cultus (vgl. 3 Mos. 17, 11. Hebr. 9, 22.). Also: „(in Christo Jesu), welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer, vermittelst des Glaubens, in seinem Blute." Zu ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι vgl. Apstg. 20, 28. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14., und über die Stellung von αὐτοῦ s. V. 24. Vgl. 11, 11. — Die folgenden Worte: εἰς ἔνδειξιν - - δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως, sind dunkel und werden von den Exegeten in verschiedener Weise gedeutet. Die Verschiedenheit rührt hauptsächlich daher, daß man das zweimalige δικαιοσύνη entweder bloß von der

göttlichen Strafgerechtigkeit oder bloß von der Gerechtigkeit Gottes, insofern sie die Menschen rechtfertigt, verstanden hat. Beide Deutungen sind aber einseitig. Den Schlüssel zum richtigen Verständnisse des ganzen Satzes geben uns die Schlußworte: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. Mit diesen Worten gibt der Apostel zu erkennen, daß er im Vorhergehenden sowohl von der Gerechtigkeit Gottes an sich, als auch von der Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott den Menschen rechtfertigt, spreche; beide Arten der Einen göttlichen Gerechtigkeit wurden in Christo geoffenbart. Und zwar correspondirt das *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* dem erstern *εἰς ἔνδειξιν τ. δικ.*, das *καὶ δικαιοῦντα τ. ε. π.* dem zweiten *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τ. δικ.* Bei dieser Fassung ist zugleich auch der Wechsel der Präposition *εἰς* und *πρός* motivirt. — Es heißt nun zunächst: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit." Der Zweck, warum Gott Jesum als blutiges Sühnopfer der Welt darstellte, war also der Erweis seiner Gerechtigkeit an sich. Denn im Tode Jesu zeigte sich nicht bloß die unendliche Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschen, sondern auch besonders seine strenge Gerechtigkeit, da er ein so großes Opfer zur Tilgung der Sündenschuld der Menschheit forderte. — Schwierig sind wiederum die folgenden Worte: *διὰ τὴν πάρεσιν - - θεοῦ*. Man übersetzt gewöhnlich: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit durch Nachlassung der Sünden, die bei der Langmuth Gottes vorher geschehen sind." Dann bezeichnet *διὰ τὴν πάρεσιν* die Art und Weise, wie Gott seine Gerechtigkeit zeigte. Allein abgesehen davon, daß dann *διὰ τῆς παρέσεως* stehen müßte, sieht man auch nicht, wie Gott grade durch Nachlassung der Sünden seine Gerechtigkeit zeigen konnte. Wollen wir also *πάρεσις* in der Bedeutung von „Nachlassung" festhalten, so müssen wir *διὰ τὴν πάρεσιν - - θεοῦ* unmittelbar mit dem vorhergehenden *ὃν προέθετο - - αἵματι* verbinden: „den Gott dargestellt hat als blutiges Sühnopfer - - um der Nachlassung jener Sünden willen, welche bei der Langmuth Gottes vorher geschehen waren." So Origenes und mehrere lateinische Väter. Allein *πάρεσις* ist nicht zu verwechseln mit *ἄφεσις*; dieses heißt *remissio*, „Nachlassung", jenes aber *praetermissio*, „Vorbeilassung." Viel schöner wird der Sinn, wenn wir das sonst im N. T. nicht vorkommende, daher hier ohne Zweifel

gewählte Wort πάρεσις in dieser seiner ursprünglichen Bedeutung und den ganzen Satztheil als Grund fassen, warum Gott seine Gerechtigkeit zeigen wollte; dann behält διά cum Accus. seine ursprüngliche Bedeutung „wegen", und es ist zu übersetzen: „wegen des Vorbeigehenlassens der vorhergeschehenen Sünden vermöge der Langmuth Gottes." Die „vorhergeschehenen Sünden" sind dann die Sünden der Menschheit vor Christo im großen Ganzen (vgl. Apstg. 17, 30.: ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας), und der Sinn ist: Gott wollte in dem Versöhnungstode Christi seine Gerechtigkeit zeigen, weil er die Sünden der Menschheit vor Christo hatte hingehen lassen, seine richtende und strafende Gerechtigkeit gleichsam stille gestellt hatte. Dazu paßt schön das folgende ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, welches enge mit πάρεσις zu verbinden ist. Gott hatte die Sünden der vorchristlichen Welt vermöge seiner Langmuth, seiner gnädigen Nachsicht vorbeigehen lassen, ohne seine richtende und strafende Gerechtigkeit, etwa wie bei den Menschen zur Zeit der Sündfluth, an ihnen zu zeigen. Er hatte die Herzenshärte der Juden langmüthig erduldet und die Heiden, scheinbar unbekümmert um sie, ihre Wege gehen lassen; jetzt stellte er ihnen in dem blutigen Sühnopfer Christi deutlich vor Augen, wie seine Strafgerechtigkeit noch immer lebe. „So ward die in Christo geschehene Versöhnung die göttliche Theodicee für die vergangene Weltgeschichte, und jene πάρεσις hört im Hinblick auf diese ἔνδειξις auf ein Räthsel zu sein" (Meyer). — Das folgende πρὸς τὴν ἔνδειξιν τ. δικ. αὐτοῦ ist nicht eine bloße Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. (Meyer), sondern steht diesem parallel und gibt den zweiten Zweck an, weßhalb Gott Christum als Sühnopfer darstellte: „zum Behuf des Erweises seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit", d. i. um jetzt in Christo seine Gerechtigkeit, vermöge welcher er die Menschen vermittelst des Glaubens rechtfertigt, offenbar zu machen (vgl. 1, 17.). — Ganz willkürlich übersetzte Luther beide Male: „Damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete", um auch in diesen Worten eine Stütze für seine Rechtfertigungslehre zu haben (s. Dölling. Reformat. Bd. 3. S. 142.). — In dem εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. faßt dann Paulus das vorher Gesagte: εἰς ἔνδειξιν - - χαιρῷ, zusammen: „auf daß er (auf der einen Seite) selbst gerecht sei (d. i. als gerecht erscheine

und als solcher anerkannt werde), und (auf der andern Seite) rechtfertigend den (an Jesum) Glaubenden." — Das Wort Ἰησοῦ bei Lachmann fehlt in vielen Handschriften und ist von Tischendorf gestrichen. Die Vulgata hat *Iesu Christi.* — τὸν ἐκ πίστεως scil. ὄντα ganz wie oben 2, 8.: οἱ ἐξ ἐριθείας oder οἱ ἐκ περιτομῆς, 4, 6. Also in dem Opfertode Christi ist offenbar geworden sowohl die strenge Gerechtigkeit Gottes als auch seine erbarmende und begnadigende Liebe gegen uns.

V. 27 ff. Blicken wir auf das V. 21—26. Gesagte zurück, so hat der Apostel in diesen wenigen Versen die Grundgedanken, die ihn in diesem Briefe beschäftigen, ausgesprochen: Es gibt eine Rechtfertigung vor Gott ohne Beihülfe des Gesetzes; diese Rechtfertigung ertheilt Gott aus reiner freier Gnade ohne vorhergegangenes Verdienst von Seiten des Menschen; und er ertheilt sie an Alle, die an Christus glauben, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Juden und Heiden, und zwar um der stellvertretenden Genugthuung Christi willen, der durch sein blutiges Sühnopfer der Gerechtigkeit Gottes für uns genug gethan und Gottes rechtfertigende Gnade uns zugewendet hat. Aus diesen christlichen Grundideen, die das ganze Gemüth des Weltapostels in Bewegung setzen, zieht er nun hier Folgerungen (οὖν) gegen den Stolz der Juden, und er thut dieß ganz triumphirend, seines Sieges im Voraus gewiß. Daher die kurz abgebrochenen Fragen und Antworten. — „Wo ist demnach (wenn es so mit der Rechtfertigung steht) das Rühmen?" Er fragt ποῦ gleichsam als suchte er das aus dem Gesichtskreise Entschwundene (Meyer). Die Vulgata hat *gloriatio tua*, deine Großthuerei, wodurch die Beziehung auf die Juden noch deutlicher ausgedrückt wird. „Es ist ausgeschlossen", d. h. es ist verschwunden das Rühmen und Pochen der Juden auf Gesetz und Beschneidung, da ihm Grund und Halt genommen ist. Und er fragt weiter: „Durch welches Gesetz" ist es ausgeschlossen? etwa „durch das (Gesetz) der Werke?" Die Antwort lautet: „Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens." Den Begriff νόμος erweitert Paulus hier zu dem einer religiösen Norm, Anstalt. Der νόμος ἔργων ist die religiös-sittliche Anstalt, welche Werke, der νόμος πίστεως die, welche Glauben fordert, mit andern Worten: jener ist der

alte, dieser der neue Bund, das Evangelium. Indem der alte Bund Werke vorschrieb, die der Mensch aus eigenen Kräften vollbringen konnte, konnte er leicht zum eitlen Selbstruhm Veranlassung geben (vgl. 2, 17. 23.). Indem aber der neue Bund eine Rechtfertigung aus purer Gnade vermittelst des Glaubens lehrt, ist aller Selbstruhm von selbst ausgeschlossen. Denn auch der Glaube ist zuletzt eine Gabe Gottes.

V. 28. Wir lesen γάρ mit Lachmann nach A. D.* E. F. G. Sinait. al. Vulg., nicht οὖν mit Tischenb. nach B. C. K. L., Chrysostom., Theodor. u. A. Dann enthält dieser Vers eine Begründung und Erläuterung des Vorhergehenden: „Wir halten nämlich dafür, daß der Mensch durch Glauben ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde." Diejenigen, welche οὖν lesen, wollen λογίζεσθαι in der Bedeutung von „schließen" fassen; allein diese Bedeutung hat das Wort im N. T. nicht. Es ist soviel als *censere* und stellt das Folgende als etwas, was nunmehr zur allgemeinen Ueberzeugung gebracht ist, hin (vgl. 8, 18. 2 Kor. 11, 5.). Unter ἔργα νόμου versteht der Apostel jene mit dem alttestamentlichen Sittengesetze übereinstimmenden Werke, die dem Glauben vorhergehen, nicht jene guten Werke, die als Frucht aus dem Glauben entspringen. Der Glaube ist von Seiten des Menschen der Anfang alles Heils, er gibt zuerst dem Menschen die innere Fähigkeit, die Rechtfertigungsgnade in sich aufnehmen zu können. Ist aber durch Glauben der Boden bereitet, um das Saamenkorn der göttlichen Gnade in sich aufzunehmen, dann senkt sich dieses in das Herz des Menschen ein, und wächst empor in wahrhaft guten Werken: „Non virtutibus venitur ad fidem, sed per fidem venitur ad virtutes", sagt der h. Gregor. — Luther schob hier hinter „Glauben" das Wort „allein" ein: „durch den Glauben allein", um seine Lehre von dem allein rechtfertigenden instrumentalen Glauben desto schärfer vom Apostel aussprechen zu lassen. Unter „Gesetzeswerke" verstand er dann nicht bloß jene Werke, die der Mensch in seinem ungerechtfertigten Zustande vollbringt, sondern auch die Werke der Liebe oder alles von Gott Gewollte und durch die Gnade im Menschen Gewirkte, mit einziger Ausnahme des Glaubens. Der Apostel soll nach seiner Uebersetzung behaupten, daß allein der Glaube mit gänzlicher

Ausschließung aller, auch durch die Gnade gewirkten, Werke gerecht und selig mache. *)

V. 29 f. Diese beiden Verse enthalten ein argumentum e contrario für den eben ausgesprochenen Satz, daß der Mensch durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke von Gott gerechtfertigt werde. Der Apostel zeigt, wie die Behauptung des Gegentheils ad absurdum führe: „Oder gehört etwa Gott bloß den Juden an? nicht auch den Heiden?" — Wir lesen nach überwiegenden Zeugen μόνον, nicht mit Tischendorf μόνων. Es ist ἐστί zu ergänzen. Da nun aber εἶναί τινος heißt „Jemanden angehören", so ist es unnöthig, zu den Genitiven Ἰουδαίων und ἐθνῶν ein ϑεός zu ergänzen, wie Einige wollen. Nachdem Paulus die Frage mit einem entschiedenen „Ja, auch den Heiden" beantwortet hat, fährt er V. 30. begründend fort: „weil ja Einer Gott ist." — Die Lesart schwankt hier zwischen εἴπερ und ἐπείπερ. Ersteres, welches Lachmann nach A. B. C. D.** Sinait., Origenes u. A. aufgenommen hat, bezeichnet das Folgende als etwas, worüber das dahingestellte Urtheil nicht zweifelhaft sein kann, lat. *siquidem* „wenn anders"; letzteres, welches nach D.* E. F. G. K. L., Vulg., Athanas., Chrysostom. u. A. die Recepta und Tischend. lesen, entspricht dem lat. *quandoquidem* und bezeichnet das Folgende kurzweg als etwas Zugestandenes. Letzteres paßt hier am besten in den Gedankengang. — Der folgende Relativsatz ὃς δικαιώσει κ. τ. λ. enthält eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden; deutlicher wird der Sinn, wenn wir ihn in einen demonstrativen auflösen: „und dieser wird rechtfertigen die Beschneidung (d. i. die Juden, vgl. 2, 26.) aus Glauben und die Vorhaut (d. i. die Heiden) durch den Glauben." Ueber das Futur. δικαιώσει s. Win. S. 251. Es ist das δικαιοῦν als eine Thätigkeit Gottes gedacht, die fortwährend in der christlichen Heilsanstalt so erfolgen wird, (vgl.

*) Als Luther über diese Interpolation des Textes scharf getadelt wurde, schrieb er im Jahre 1530 an Link: „Wenn euer neuer Papist sich viel unnütze machen will mit dem Worte sola, so sagt ihm flugs also: Dr. Martin Luther will's also haben und spricht, Papist und Esel sei Ein Ding; sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas. Denn wir wollen nicht der Papisten Schüler noch Jünger, sondern ihre Meister und Richter sein u. s. w."

V. 20.). Der Sinn des Ganzen ist: Würde der Mensch durch Gesetzeswerke gerecht, so wären bloß die Juden im Stande gerecht zu werden, die Heiden aber nicht, weil diese das Gesetz nicht haben; Gott hätte also bloß jenen, nicht auch diesen das Heil möglich gemacht, und wäre mithin bloß für jene, nicht auch für diese Gott. Nun ist aber, wie Niemand läugnen wird, ein und derselbe Gott für Alle, Juden sowohl als Heiden. Gesteht man aber dieses zu, dann muß man auch einräumen, daß Gott das Heil Aller fördere, also Allen die δικαιοσύνη geben wolle; und ist dieß der Fall, so kann die Rechtfertigung nicht aus den Werken kommen, die nur von den Juden gefordert wurden: es kann dann für Alle nur Einen Weg der Rechtfertigung geben, den des Glaubens. — Auffallend ist hier noch der Wechsel der Präpositionen ἐκ und διά; ohne Zweifel ist er nicht ohne Bedeutung, obgleich Augustin und viele Erklärer nach ihm dieß annehmen und darin nur das Bestreben des Apostels, die πίστις recht hervorzuheben, finden wollen. Reithmayr glaubt, ἐκ gebe den Grund an, von welchem aus der Jude in den Stand der Gerechtigkeit erhoben, διά aber die Vermittelung, durch welche der Heide ihrer theilhaftig gemacht werde. Genauer treffen wir wohl den Sinn, wenn wir sagen, Paulus bezeichne durch diese beiden Präpositionen den verschiedenen Standpunkt der Juden und Heiden in Beziehung auf die Rechtfertigung. Das Judenthum war wesentlich gegründet auf dem Glauben an den einzig wahren Gott und an den künftigen Messias; dieser Glaube bildete die Seele der Geschichte Israels, den lebendig machenden Odem des ganzen Leibes. Der wahre Jude trug also den Kern des Glaubens bereits in sich, dieser brauchte nur erweckt und ausgebildet zu werden; er gelangte also zur christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben heraus. Anders war es aber bei dem Heiden, bei welchem als solchem dieser innere Glaubenskeim fehlte; er wurde gerechtfertigt rein durch den Glauben.

V. 31. In dieser Schlußfrage gibt der Apostel eine Folgerung (οὖν), die man aus dem Vorhergehenden leicht ziehen könnte. Gibt es nämlich nur Eine δικαιοσύνη, und gibt es nur Einen Weg zu dieser δικαιοσύνη für Alle, nämlich den Weg des Glaubens, und muß dem Gesetze als solchem alle Mitwirkung abgesprochen werden, so ist also, könnte man folgern,

das Gesetz durch den Glauben ganz und gar aufgehoben und für bedeutungslos erklärt. Daher stellt Paulus sich aus der Seele seiner Leser die Frage: „Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben?“ Diese Folgerung weiset er aber durch *μὴ γένοιτο* mit Entschiedenheit von sich und behauptet, daß er durch diese Lehre das Gesetz recht bestätige und feststelle: „Vielmehr bestätigen wir das Gesetz.“ Die Lesart *ἱστάνομεν*, die von Lachmann, Tischend. u. A. aufgenommen ist, hat größere Bürgschaft als das *ἱστῶμεν* (von *ἱστάω*) der Recepta. — Wie nun die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben das Gesetz bestätige, dasselbe in seiner eigentlichen tiefern Bedeutung feststelle, zeigt Paulus im folgenden Kapitel dadurch, daß er nachweiset, wie auch das A. T. bereits einen rechtfertigenden Glauben kenne und lehre, das N. T. also das A. nicht nur nicht aufhebe sondern vielmehr in seiner Grundidee erst recht aufdecke, wie somit das N. T. im Keime bereits im A. T. vorhanden sei. So bildet dieser V. den Uebergang und enthält zugleich das Thema des folgenden Abschnittes.

§. 6. Die Rechtfertigung durch den Glauben auch im A. T. bezeugt.

4, 1—25.

Der Apostel hat oben 3, 21. gesagt, in Christo sei eine Rechtfertigung vor Gott geoffenbart, die zwar nicht aus dem Gesetze stamme, aber doch bereits von dem Gesetze und den Propheten bezeugt worden sei; er hat ferner 3, 31. seinen juden-christlichen Lesern die Versicherung gegeben, daß durch die Lehre von der Rechtfertigung vermittelst des Glaubens das alttestamentliche Gesetz nicht aufgehoben, sondern in seinem Wesen erst recht festgestellt werde. Was er nun dort angedeutet hat, das weiset er hier aus der Geschichte Abrahams und aus Aussprüchen Davids nach; er zeigt, daß schon das A. T. eine Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetzeswerke und Beschneidung kannte, daß also auch in diesem Punkte der A. B. die Keime des N. B. bereits in sich trug. — Es bietet uns dieser Abschnitt ein schönes und lehrreiches Beispiel pauliniſcher Interpretation des A. T.

V. 1. In dem *τί οὖν* ist das *οὖν* nicht folgernd, sondern die folgende Beweisführung einleitend: „Was denn nun...?“

Bevor wir aber zur Erklärung des Einzelnen übergehen, müssen wir erst über die Interpunktion und Wortstellung das Nöthige sagen. Einige machen aus diesem Satze zwei Fragen und setzen das erste Fragezeichen entweder nach τί οὖν oder hinter ἐροῦμεν; sie ergänzen dann zu εὑρηκέναι aus dem Vorhergehenden den Accusativ δικαιοσύνην: „Wie nun? sollen wir sagen, daß Abraham, unser Vater, dem Fleische nach Gerechtigkeit gefunden habe?" oder: „Was nun sollen wir sagen? sollen wir sagen, daß Abraham u. s. w." Allein viel einfacher und natürlicher ist es, den ganzen Satz als Eine Frage zu fassen und τί mit εὑρηκέναι zu verbinden. Was dann die Wortstellung angeht, so lesen die meisten Handschriften (auch der Sinait.) mit der Vulgata das εὑρηκέναι unmittelbar hinter ἐροῦμεν. Daher hat Lachm. diese Stellung recipirt, wohingegen Andere z. B. Tischend. nach B. K. L. Chrysostom. u. A. εὑρηκέναι zwischen ἡμῶν und κατὰ σάρκα setzen. Wichtig ist diese verschiedene Wortstellung nur für die Verbindung des κατὰ σάρκα. Nach der ersten Stellung ist es zwar nicht durchaus nothwendig, aber es liegt doch am nächsten, κατὰ σάρκα mit πατέρα (oder wie Lachm. nach A. B. C. Sinait. hat προπάτορα) zu verbinden: „unser Vater dem Fleische nach." So Chrysostom., Theophyl. u. A. Nach der andern kann aber der Ausdruck nur mit εὑρηκέναι verbunden werden. Allein für welche Wortstellung wir auch immer uns entscheiden mögen, die letztere Verbindung des κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι ist mit Ambrosius, Thomas u. A. entschieden der erstern vorzuziehen. Denn, wie von Rückert richtig bemerkt wird, Paulus konnte hier das bloße εὑρηκέναι ohne alle beschränkende Bestimmung nicht von Abraham aussprechen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Wie nämlich aus der Anknüpfung des V. 2. hervorgeht, erwartet er auf diese Frage die Antwort: „Nichts hat er erlangt." Unmöglich aber konnte er von dem großen Stammvater Abraham ohne Weiteres sagen, daß er Nichts, wohl aber, daß er Nichts dem Fleische nach erlangt habe. Also: „Was werden wir denn nun sagen, daß Abraham, unser Vater, erlangt habe dem Fleische nach?" — Den Ausdruck κατὰ σάρκα erklärt der h. Thomas wohl zu enge durch „secundum circumcisionem carnalem et circa alias observantias carnales." Denn σάρξ bezeichnet in der h. Schrift häufig

den ganzen Menschen nach seiner natürlichen Seite, also den natürlichen Menschen überhaupt ohne das höhere Gnadenelement, welches ihm durch den Glauben in Christo zu Theil wird (vgl. Joh. 3, 6.). So auch hier: *κατὰ σάρκα* ist soviel als „nach rein menschlicher Weise, durch sein bloß natürliches Streben", *propriis viribus*, und korrespondirt mit dem folgenden *ἐξ ἔργων*. Die Apposition *τὸν πατέρα ἡμῶν* ist nicht ohne Bedeutung. Als Stammvater war Abraham der Typus für sein ganzes Geschlecht; seine Geschichte ist die Norm für seine ganze Nachkommenschaft geworden. Hat er auf dem Wege der bloßen Natur Nichts, sondern Alles auf dem Wege der Gnade erlangt, fällt somit bei ihm alle Geltendmachung von eigenem Verdienste weg, dann ist dieß noch viel mehr bei seinen Kindern der Fall; hat er nur durch Glauben die Rechtfertigung erlangt, dann können auch seine Nachkommen nur durch Glauben dahin gelangen.

V. 2. Zu der vorhergehenden Frage müssen wir in Gedanken die weitere Frage: „Hat er etwa dem Fleische nach, durch äußere Werke, die wahre innere Gerechtigkeit erlangt?" und dann die Antwort: „Nein!" ergänzen. So schließt sich dieser Satz mit *γάρ* als begründend ganz passend an: „Denn wenn Abraham durch Werke gerechtfertigt wurde, so hat er Ruhm, — aber nicht in Bezug auf Gott." Wie schon bemerkt ist, entspricht das *ἐξ ἔργων* dem *κατὰ σάρκα* des vorigen V's. Paulus setzt hier als eine von Keinem bestrittene Thatsache voraus, daß Abraham wirklich *δίκαιος* gewesen sei (vgl. Sir. 44, 19 ff.); daher auch *ἔχει*, wofür man sonst *εἶχεν ἄν* erwarten sollte. — *καύχημα* ist Gegenstand oder Grund des Rühmens: *habet, quod gloriatur*. An den Worten: *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* (text. rec. *τὸν θεόν*; aber der Artikel ist nicht hinreichend verbürgt), ist von den Interpreten viel gekünstelt. Einige wollen interpungiren: *ἀλλ' οὐ· πρὸς θεόν*, und zu *ἀλλ' οὐ* ergänzen *ἔχει*, und *πρὸς θεόν* als Schwurformel nehmen: at non habet; per Deum immortalem! Aber da müßte es *πρὸς τοῦ θεοῦ* heißen. Andere nehmen *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* als Untersatz zu dem Obersatze: *εἰ γάρ - - καύχημα*, um folgenden Schluß herauszubringen: Ist Abraham durch Werke gerecht geworden, so hat er Ruhm bei Gott; nun aber hat er keinen Ruhm bei Gott, wie die Schrift bezeugt (V. 3.); also ist er nicht

durch Werke gerecht geworden. Allein nach dieser Erklärung müßte πρὸς θεόν bei καύχημα stehen, und bei ἀλλ' οὐ dürfte ἔχει nicht fehlen. Am natürlichsten erklären wir diesen V. also: Wenn die δικαιοσύνη, welche Abraham eingestandener Maßen hatte, eine durch Werke erworbene, also eine solche, die er selbst sich verdient hat, gewesen ist, so kann er freilich vor Menschen als δίκαιος gelten und hat in sofern Ruhm, aber nicht vor Gott; er kann zu Gott nicht sprechen: Siehe, ich bin ein δίκαιος! denn Gott läßt diese Gerechtigkeit nicht gelten, sondern gibt selbst in der Schrift das Zeugniß, daß er ihm nur seinen Glauben als δικαιοσύνη angerechnet habe. Dieses begründende Zeugniß folgt nun unmittelbar

V. 3.: „Denn was sagt die Schrift? „„Es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet."" Das Citat ist aus 1 Mos. 15, 6. genau nach den LXX und nur in sofern abweichend vom Urtexte, daß statt des Passivs ἐλογίσθη im Hebräischen das Aktiv steht: „und er (Gott) rechnete es ihm zu als Gerechtigkeit." Auf ἐπίστευσε und ἐλογίσθη liegt der Hauptnachdruck. Nach dem Zusammenhange ist in dieser Stelle die Rede von dem Glauben Abrahams an die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft, die er in seinem hohen Alter, als seine Zeugungskraft bereits erloschen war, erhielt. Dieses Glauben mit zweifelloser Entschiedenheit gegen die natürliche Einsicht und Wahrscheinlichkeit wurde ihm, heißt es, von Gott als Gerechtigkeit angerechnet. — Das Verbum λογίζεσθαι wird als Medium und als Passiv (vgl. 9, 8. Apstg. 19, 27.) gebraucht: λογίζεσθαί τινί τι, „Jemanden etwas in Rechnung bringen, anrechnen"; mit dem hebraisirenden Zusatze εἰς τι heißt es: „Jemanden etwas als etwas anrechnen", mit dem Nebenbegriffe des Unverdienten, Gnadenvollen. Und diesen Nebenbegriff will der Apostel, wie aus dem Folgenden erhellt, hier ganz besonders hervorgehoben wissen. „Gott rechnete dem Abraham seinen Glauben als Gerechtigkeit an" heißt also nichts anders als: Abraham brachte Gott seinen Glauben entgegen, und dieser brachte dafür aus Gnade die Gerechtigkeit gleichsam in Rechnung, schrieb ihm für seinen Glauben die Gerechtigkeit zu Gute; und da Gott dem Menschen nichts anrechnen kann, was dieser nicht wirklich besitzt, so heißt dieß mit andern Worten: Gott ertheilte aus

Gnade dem Abraham für seinen Glauben die Gerechtigkeit. — Betrachten wir uns nun den Glauben Abrahams etwas näher. Paulus faßt das ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ ganz allgemein, und mit vollem Rechte. Denn dieser einzelne Glaubensakt Abrahams schloß in sich eine Glaubenswilligkeit gegen Gottes Offenbarung überhaupt; er schloß ferner in sich ein festes Vertrauen auf Gott und eine unbedingte, rückhaltlose Hingabe an den göttlichen Rathschluß. Und der Glaube Abrahams rücksichtlich der zahlreichen Nachkommenschaft bezog sich zugleich auf den Einen großen Nachkommen, der ihm verheißen war, auf den Messias (vgl. zu Hebr. 11, 17.). Dieser Glaube, dem dann das sittliche Leben und Streben Abrahams entsprach, war es, der den Abraham rechtfertigte; denn in diesem Glauben anticipirte er das Erlösungsverdienst Christi. Daher sagt Christus Joh. 8, 56.: „Abraham, euer Vater, hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde; er sah ihn und freute sich.“ Abrahams Glaube war also im Grunde seinem Wesen und seinem Objekte nach derselbe mit unserm christlichen Glauben, der da ist der Grund und die Wurzel aller wahren innern Rechtfertigung; nur daß sein Glaube vorwärts schaute auf den kommenden Erlöser, unser Glaube aber zurückblickt auf den gekommenen. Paulus wählte ohne Zweifel grade diese Stelle des A. T's, weil sie dem äußern Wortlaute nach möglichst kurz und bündig Alles enthält, was er hier darthun wollte, daß nämlich Glaube und Gnade es war, wodurch Abraham gerechtfertigt und gottgefällig wurde. Der ganze folgende Theil dieses Kapitels bildet nun einen Commentar über die angeführte Stelle, indem der Apostel zuerst V. 4—17. zeigt, daß weder Werke noch Beschneidung noch Gesetz, sondern nur der Glaube der Grund der Rechtfertigung Abrahams war; dann aber V. 18 ff. die Natur dieses Glaubens näher beschreibt.

V. 4 ff. Hier zuerst der Beweis, daß nicht Gesetzeswerke die Rechtfertigung Abrahams bewirkten. Der Apostel führt diesen Beweis einestheils aus dem Worte λογίζεσθαι, anderntheils aus einem Ausspruche Davids. Die Partikel δὲ leitet den Beweis ein: „Nun aber wird dem, welcher arbeitet, der Lohn nicht zugerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit.“ — ὁ ἐργαζόμενος ist hier in sittlichem Sinne zu nehmen: „der Werke thut, werkthätig ist.“ Da aber τῷ ἐρ-

γαζομένῳ im Gegensatze zu dem folgenden τῷ πιστεύοντι steht, so ist natürlich hier eine solche Werkthätigkeit gemeint, die nicht aus dem Glauben, sondern aus der bloßen Natur des Menschen hervorgeht. Paulus hat bei τῷ ἐργαζομένῳ einen Solchen im Auge, der, wie er selber vor seiner Bekehrung, im enggezogenen Kreise der Gesetzeswerke sich bewegt, der sich seiner legalen Gerechtigkeit vollkommen bewußt ist (vgl. Phil. 3, 6.), tadellos in seinen Augen wie in den Augen Gottes und der Menschen sich wähnt und durch kein Bewußtsein der Sündhaftigkeit in dieser Selbstgefälligkeit beunruhigt wird. *) Er will sagen: Hätte Abraham durch seine natürlichen Werke sich die Rechtfertigung vor Gott verdient, so könnte es in der Stelle nicht heißen ἐλογίσθη, es könnte dort nicht von einem Zurechnen aus Gnade die Rede sein, da Abraham einen Rechtsanspruch auf die δικαιοσύνη gehabt hätte. — V. 5. bildet dann den Gegensatz: „Dem hingegen, welcher nicht arbeitet, aber glaubt an den, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet.“ — ὁ δὲ μὴ ἐργαζόμενος soll nicht heißen: der gar nichts thut von dem, was Gottes Wille ist, sondern: welcher, wenn er auch in Werken sich übt, doch fern von dem Gedanken ist, die Rechtfertigung bei Gott verdienen zu wollen, der trotz aller seiner Werke, die er vor seiner Rechtfertigung verrichtet, sich noch als ἀσεβής ansieht, d. h. seine Schuld empfindet und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkennt. Also: wer nicht auf seine Werke sein Vertrauen setzt, sondern in gläubigem Vertrauen sich hinwendet zu Gott, von ihm allein Ret-

*) Döllinger (die Reformat. Bd. 3. S. 344 f.) sagt: „Der ἐργαζόμενος, der Wirkende oder mit Werken sich Abgebende, ist der in eigennützigem selbstgerechtem Sinne Befangene, der mit Berechnung den Buchstaben des Gesetzes, unbekümmert um den Geist, zu erfüllen beschäftigt ist, und, auf Recht und Verdienst pochend, für seine Beobachtung des Gesetzes Lohn fordert. Es ist nicht der göttliche im Gesetze geoffenbarte Wille, dem er dient, sondern sein eigenes Gelüsten und sein Eigenwille, wobei er, in beständigem Abdingen und casuistischem Abschwächen der gesetzlichen Forderungen begriffen, immer nur berechnet, wie er auf die wenigst lästige Weise sich mit ihnen abzufinden vermöge; und so kleidet er bei aller scheinbaren Unterwerfung unter das Gesetz doch nur heuchlerisch seine Willkür in die Form des Gesetzes.“

tung hoffend, dem ertheilt Gott wegen dieses Glaubens aus Gnade die Rechtfertigung. — *πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν* bezeichnet nicht das bloße *credere Deo* oder *credere Deum*, sondern das *credere in Deum* i. e. credendo amare, credendo diligere, credendo in Deum ire, wie es Augustin (tract. 29. in Ioan.) und nach ihm der h. Thomas deutet; mit andern Worten: es bezeichnet nicht das bloße Fürwahrhalten dessen, was Gott gesagt hat, sondern das vertrauens- und liebevolle sich Hinwenden zu Gott. Vgl. V. 24. Apstg. 9, 42. 11, 17.

V. 6 ff. Das eben Gesagte wird hier durch einen Ausspruch Davids bestätigt: „Wie ja auch David die Seligpreisung des Mannes ausspricht (d. i. den Mann selig preiset), dem Gott Gerechtigkeit zurechnet (d. i. den er rechtfertigt) ohne Werke." Das *ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην* blickt zurück auf das vorhergehende *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην* und *χωρὶς ἔργων* auf *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ*. — Nun folgt die Stelle aus Ps. 32, 1. 2., die genau nach den LXX citirt wird: „„Selig die, deren Uebertretungen erlassen und deren Sünden bedeckt sind; selig der Mann, welchem der Herr auf keine Weise (*οὐ μή*) anrechnen wird Sünde."" In dieser Stelle ist zwar von einer Rechtfertigung ohne Werke nicht ausdrücklich die Rede; allein, weil in derselben derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Sünde erlassen, — worin eben die negative Seite der Rechtfertigung besteht — hierbei aber durchaus keines eigenen Wirkens und Abverdienens gedacht wird, so konnte Paulus dieses Stillschweigen um so eher als wirkliche Verneinung deuten, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird (vgl. Hebr. 7, 1 ff.). So Rückert. — Das *ἐπικαλύπτειν τὴν ἁμαρτίαν*, entsprechend dem hebräischen כִּסָּה חַטָּאָה, „die Sünde zudecken", ist dem Sinne nach von dem vorhergehenden *ἀφιέναι τὴν ἀνομίαν* und von dem folgenden *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* nicht verschieden. Alle drei Ausdrücke bezeichnen die innere Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Will man einen Unterschied machen, so kann man etwa sagen, in dem *ἐπικαλύπτειν τὴν ἁμαρτίαν* werde mehr die Sündenthat, die in der Rechtfertigung vor Gott gleichsam zugedeckt wird, in den beiden andern Ausdrücken aber mehr die Sündenschuld berücksichtigt. —

Ueber *οὐ μή* mit dem Conj. Aorist s. Win. S. 449. Krüg. §. 53, 7, 6.

V. 9 ff. Indem nun Paulus die eben angeführte Psalmstelle mit der ersten V. 3. aus 1 Mos. 15, 6. angeführten Stelle zusammennimmt, zeigt er zweitens, daß auch die Beschneidung nicht der Grund der Rechtfertigung sein könne. Denn Abraham wurde zu einer Zeit gerechtfertigt, wo er die Beschneidung noch nicht empfangen hatte, um so Vater aller Gläubigen, sowohl der beschnittenen als der unbeschnittenen zu sein. So kommt der Apostel auch hier wieder auf seinen Grundgedanken zurück, daß Juden und Heiden rücksichtlich der Rechtfertigung sich gleich stehen. — Zu der Frage V. 9. müssen wir *ἐστί*, *γίνεται* oder *λέγεται* ergänzen. Die Vulgata hat *tantum manet* ergänzt, was aber nicht alle lateinische Handschriften lesen. Die Part: *οὖν* ist nicht folgernd, sondern die Rede anknüpfend und fortführend: „Diese Seligpreisung nun (geschieht sie, oder, wird sie ausgesprochen) in Bezug auf die Beschneidung (d. i. auf die Juden) oder auch in Bezug auf die Vorhaut (d. i. auf die Heiden)"? Mit andern Worten: Geht diese Seligpreisung des Psalmisten bloß auf die Juden oder auch auf die Heiden? Um diese Frage zu beantworten, zieht der Apostel noch einmal die oben V. 3. angeführte Stelle an: „Wir sagen (d. i. in der Stelle heißt es) ja: „„Es wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet"", und stellt sich dann V. 10. die weitere Frage: „Wie (d. i. unter welchen Umständen, zu welcher Zeit) nun wurde er ihm angerechnet? als er in der Beschneidung war oder in der Vorhaut?" Und er antwortet: „Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut." — Der Gedankengang dieser beiden Verse ergibt sich leicht: Um zu erkennen, will Paulus sagen, ob diese von dem Psalmisten gepriesene Sündenvergebung nur die Beschnittenen oder auch die Unbeschnittenen angehe, müssen wir Rücksicht nehmen auf die Zeit, wann Abraham die Rechtfertigung erhielt. War er damals schon beschnitten, so kann möglicher Weise eine Beziehung Statt finden zwischen Beschneidung und Rechtfertigung; war er's noch nicht, so findet gewiß keine Beziehung Statt; die Rechtfertigung erfolgt dann ohne alle Mitwirkung der Beschneidung, wird durch ihre Abwesenheit nicht ausgeschlossen. Da nun faktisch laut der Ge-

schichte Abraham damals, wo diese Worte von ihm gesagt wurden (1 Mos. 15, 6.), noch nicht beschnitten war (vgl. 1 Mos. 17, 10 ff.), so geht also jener μακαρισμός des Psalmisten auf Unbeschnittene ebenso als auf Beschnittene. — Da hätte aber Jemand fragen können: Wenn nun die Beschneidung nichts zur Rechtfertigung beitrug, warum wurde denn Abraham nachher beschnitten? warum fiel die Beschneidung nicht ganz bei ihm weg? Auf diese Fragen antwortet der Apostel V. 11 f.: „Und er empfing als Zeichen die Beschneidung, als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens (d. h. der Rechtfertigung durch den Glauben), den er in der Vorhaut hatte." Der Genit. περιτομῆς ist Genit. der Apposition (vgl. 2 Kor. 5, 5. Win. S. 470.). Einige Zeugen haben περιτομήν. Zu τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ ist nicht mit Estius u. A. δικαιοσύνης, sondern mit Thomas πίστεως aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; denn der Apostel will, wie aus dem Folgenden πάντων τῶν πιστευόντων hervorgeht, den Glauben Abrahams besonders hervorheben (vgl. V. 12.: τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως). Er hat hier die Stelle 1 Mos. 17, 11. im Auge. Dort wird zwar die Beschneidung ein Zeichen des Bundes, אוֹת בְּרִית, genannt, den Gott mit Abraham schloß. Allein da Gott mit Abraham keinen Bund schließen konnte, bevor dieser gerechtfertigt war, so war sie doch zunächst ein Zeichen der Rechtfertigung. Die Beschneidung nennt Paulus ein σημεῖον, ein symbolisches Zeichen der Rechtfertigung, indem die Wegnahme der Vorhaut des Fleisches die Entfernung des fleischlichen Sinnes symbolisirte (vgl. Kol. 2, 11.); er nennt sie eine σφραγίς, indem sie kraft göttlicher Anordnung empfangen und vollzogen, um in den Bund mit Gott einzutreten, eine Art feierlicher Bekräftigung der von Gott anerkannten Gerechtigkeit Abrahams war. Die Beschneidung bewirkte also nicht die Rechtfertigung, sondern bezeichnete und bekräftigte diese nur. S. zu Gal. 5, 2. — Das folgende εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. kann mit Thomas als Folgesatz: „so daß er ist", und auch mit Chrysostomus u. A. als Absichtssatz: „damit er wäre", gefaßt werden, je nachdem man die Sache vom menschlichen oder vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet. Von Seiten Gottes war es Absicht: Gott hatte den Abraham zuvor gerechtfertigt und dann dessen Recht-

fertigung mit dem Siegel der Beschneidung bekräftigt zu dem Zwecke, damit er ein Vater beider Gattungen von Gläubigen, sowohl der aus dem Judenthum als auch der aus dem Heidenthum, würde; von menschlichem Standpunkte aber rückwärts angesehen war dieses Vatersein Abrahams eine Folge seiner Rechtfertigung und der Bestätigung derselben durch die Beschneidung. Der Betrachtung des h. Paulus am angemessensten ist es, den Satz als Absichtssatz zu fassen: „damit er wäre Vater aller Gläubigen bei Vorhaut", d. i. aller unbeschnittenen Gläubigen (διά = in, bei, vgl. 2, 27.). Das folgende εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ. ist dann Folgesatz aus dem vorhergehenden Zwecksatze: „so daß auch ihnen (ebenso wie dem Abraham) die Gerechtigkeit zugerechnet wird." Ist Abraham von Gott bestimmt, der geistliche Stammvater der Gläubigen auch aus den Heiden zu sein, dann muß auch diesen, ebenso wie ihm, der Glaube als Gerechtigkeit zugerechnet werden, weil sie nicht anders in das Verhältniß der geistlichen Kindschaft zu ihm treten können. Das καί vor αὐτοῖς hat eine starke Bürgschaft, ist daher mit Unrecht von Lachmann gestrichen. — V. 12. ist nach καί zu ergänzen εἰς τὸ εἶναι αὐτόν: „Und (damit er wäre) Vater der Beschneidung", d. i. der Beschnittenen, der Juden. In der folgenden Apposition fügt der Apostel eine einschränkende Bestimmung hinzu und macht einen Unterschied zwischen den bloß beschnittenen Juden und denen, die nach Abrahams Beispiel auch glauben. Wegen περιτομῆς sollte man die Apposition im Genitiv erwarten: τῶν - - στοιχούντων. Aber auch der Dativ gibt einen guten Sinn als Dat. commodi: „für diejenigen, welche nicht bloß zur Beschneidung gehören, sondern auch wandeln in den Fußstapfen des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens unsers Vaters Abraham", d. i. welche Abraham auch in seinem Glauben nachfolgen. Der Artik. τοῖς vor στοιχοῦσιν stößt und kann nur aus einer nachläßigen Schreibweise erklärt werden. Es müßte heißen: τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσιν. Paulus setzt aber in ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν die Rede fort, als wenn er vorher οὐ μόνον τοῖς ἐκ περιτομῆς geschrieben hätte. Ebenso die Vulg.: *Non iis tantum, qui sunt etc.*, statt: *iis, qui non tantum sunt ex circumcisione sed et sectantur etc.* Der Apostel will also sagen: Dadurch, daß

Abraham durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde, bevor er die Beschneidung erhielt, also wo er noch Heide war, wurde er der geistliche Stammvater, das Urbild, der Typus aller gläubigen Heiden; dadurch aber, daß er nach seiner Rechtfertigung die Beschneidung empfing als eine göttliche Bestätigung seiner Rechtfertigung, wurde er der geistliche Stammvater der gläubigen Juden. Zwar ist er der leibliche Stammvater aller, auch der ungläubigen Juden; aber diese leibliche Abkunft hilft hier nicht: wo es sich um die δικαιοσύνη handelt, da muß man auch den Glauben Abrahams haben, also zugleich sein geistlicher Sohn sein.

V. 13 ff. Was der Apostel eben in Beziehung auf die Beschneidung gesagt hat, daß nämlich Abraham nicht durch die Beschneidung die Rechtfertigung vor Gott erlangt habe, daß also die bloß äußere Beschneidung nicht zum wahren Sohne Abrahams mache, dasselbe zeigt er jetzt in Beziehung auf das Gesetz. Nur nimmt er hier für den Begriff „Sohn" den korrelaten Begriff „Erbe", da er seinen Beweis an jene Stelle der Genesis anknüpft, wo dem Abraham das Land Kanaan als Erbtheil für seine Nachkommen verheißen wird. Der Gedanke, den Paulus hier ausführt, ist kurz zusammengefaßt folgender: Nicht wegen des Gesetzes, sondern wegen der Glaubensgerechtigkeit wurde dem Abraham oder vielmehr seiner Nachkommenschaft die Verheißung des Weltbesitzes gegeben; Erbe Abrahams wird man also nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben. — „Denn nicht durch's Gesetz (wurde) dem Abraham oder seinem Saamen die Verheißung (zu Theil), daß er Erbe der Welt sei, sondern durch Glaubensgerechtigkeit." Vgl. Gal. 3, 18. Das γάρ leitet eine Begründung des Vorhergehenden ein. Im Vorhergehenden liegt der Hauptgedanke ausgesprochen, daß Abraham der Vater aller Gläubigen, nicht bloß der beschnittenen sei. Dieß wird nun hier näher dadurch begründet, daß Paulus zeigt, wie die dem Abraham und seinem Saamen gegebene Verheißung des Weltbesitzes nicht durch das Gesetz, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit bedingt sei. Zu dem οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία ist zu ergänzen ἐγένετο. Unter σπέρμα sind hier wegen des Vorhergehenden und Nachfolgenden die geistlichen Nachkommen Abrahams d. i. die Gläubigen zu verstehen, nicht Christus

nach Gal. 3, 16., wie Estius u. A. wollen. Das *αὐτόν* geht zwar grammatisch bloß auf *Ἀβραάμ*, schließt aber logisch das *σπέρμα* mit ein: daß er in seinem Saamen Erbe sei. Daher steht vorher auch „oder seinem Saamen"; da die Verheißung sich nicht bei Abraham, sondern erst bei seinen Nachkommen realisirte. Dem Abraham wurde zwar (1 Mos. 12, 7. 13, 15. 15, 18. 17, 8.) nur das Land Kanaan als Erbtheil für seine Nachkommenschaft verheißen. Allein, da mit dieser Verheißung zugleich die andere Verheißung verbunden war: „und es sollen gesegnet werden in dir alle Stämme der Erde", eine Verheißung, die offenbar auf die messianische Zeit geht, so faßt Paulus auch die Landesverheißung messianisch und erweitert den Begriff des Landes Kanaan in den des ganzen Erdkreises, als des Gebietes des messianischen Reiches. Oder mit andern Worten: das Land Kanaan, welches dem Abraham für seine leibliche Nachkommenschaft verheißen wurde, ist dem Apostel ein Typus des messianischen Reiches, welches die geistliche Nachkommenschaft in Besitz nimmt, und welches in seiner Vollendung nach Besiegung des Bösen am Ende der Tage die ganze Welt umfassen wird (vgl. Hebr. 4, 2 ff.).

V. 14 ff. Jetzt gibt der Apostel für die vorher ausgesprochene Behauptung, daß die Verheißung der Erbschaft durch den Glauben bedingt sei, den Grund an, indem er zeigt, wohin es führen würde, wenn man die Erbschaft vom Gesetze abhängig denken wollte. Paulus liebt diese apagogische Beweisführung, d. h. er setzt gern eine seinen Sätzen widersprechende Behauptung, um zu zeigen, daß ihre Annahme einen andern allgemein als unwidersprechlich angesehenen Satz aufhebe, also ad absurdum führe. Zu vergleichen ist Gal. 3, 13 ff. — „Denn wenn die, welche das Gesetz haben, Erben sind, so ist entleert (*exinanita* Vulg.) der Glaube und abgethan (*abolita* Vulg.) die Verheißung." — *οἱ ἐκ νόμου* sind die Gesetzesangehörigen, die, welche das mosaische Gesetz haben, also die Israeliten (vgl. V. 16. Gal. 3, 18.). Wären, sagt Paulus, bloß diese die Erben der dem Abraham geschehenen messianischen Verheißung, so hätte damit der Glaube, dem doch in der h. Schrift ein so hoher Werth beigelegt und welchem Abrahams Rechtfertigung zugeschrieben wird, alle Kraft und Geltung verloren, was doch nicht sein kann (vgl. Gal. 3, 17.). Ja noch

mehr: mit jener Behauptung würde die göttliche Verheißung (V. 13.) selbst aufgehoben. Den Grund hierfür gibt Paulus V. 15. an: „Denn das Gesetz wirkt Zorn." Das Gesetz nämlich reizt vermöge der innern sündhaften Neigung des Menschen, vermöge des auch den Heiden bekannten *nitimur in vetitum*, zur Sünde, macht die unbewußte Sünde zur bewußten, und mehrt so die Schuld des Menschen und dieser gemäß auch den Zorn Gottes. Wirket nun das Gesetz den Zorn Gottes, so kann es nicht die Verheißung wirken; denn die Verheißung beruht von Seiten Gottes auf Gnade. Gnade aber und Zorn stehen in scharfem Gegensatz (vgl. Gal. 3, 10.). — Daß aber das Gesetz den Zorn wirke, begründet der Apostel durch den negativen Satz: „Denn wo kein Gesetz ist, da (findet) auch keine Uebertretung (Statt)", folglich auch kein Zorn; da ist ein freies Walten der göttlichen Gnade möglich, kann also das verheißene Erbe verliehen werden. Die Lesart *οὗ γάρ* (D. E. F. G. K. L. al., Vulg., Chrysostom.) ist der leichtern *οὗ δέ*, welche Lachmann nach A. B. C. Sinait. aufgenommen, vorzuziehen. — Uebrigens darf man aus diesen Worten nicht schließen, daß die Heiden, weil sie das positive Gesetz nicht hatten, auch nicht zurechnungsfähig waren. Der Apostel hat sich darüber oben (1, 20. 32. 2, 14 ff.) hinreichend erklärt; er will hier nur sagen, daß das mosaische Gesetz an sich, seiner Natur nach, die Verheißung, d. h. das messianische Heil, nicht vermitteln konnte. Auch beachte man wohl, daß es hier heißt *οὐδὲ παράβασις*, nicht *οὐδὲ ἁμαρτία*. Wo kein äußeres, positives Gesetz ist, da kann wohl Sünde (5, 13.), aber keine Uebertretung Statt finden: „Sine lege potest quis esse *iniquus* sed non *praevaricator*" sagt der h. Augustin. Unten 7, 7 ff. spricht sich Paulus näher über das Verhältniß des Gesetzes zum gefallenen Menschen aus (vgl. 1 Kor. 15, 56. Gal. 3, 19.). — V. 16. enthält dann den Schluß aus den beiden vorhergehenden Versen: „Deßhalb aus Glauben, damit nach Gnade, auf daß die Verheißung sicher sei dem gesammten Saamen, nicht bloß dem, welcher das Gesetz, sondern auch dem, welcher den Glauben Abrahams hat, der da ist unser Aller Vater." Vulg.: *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio etc.* statt: - *gratiam, ut firma sit promissio.* Die Rede des Apostels ist hier elliptisch: das bloße *ἐκ*

πίστεως steht dem οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι (V. 14.) gegenüber; vollständig müßte es also οἱ ἐκ πίστεως κληρονόμοι εἰσί heißen. Zu ἵνα κατὰ χάριν ist ὦσιν zu ergänzen: „Deßhalb sind die, welche Glauben haben, Erben, damit sie es gnadenweise seien." — Glaube und Gnade sind dem Apostel correlate Begriffe, wie Gesetzeswerke und Schuldigkeit (V. 4.). Wo das Werk seinen Anspruch auf schuldigen Lohn erhebt, ist für die Gnade kein Raum; beim Glauben hingegen, der von eigenem Verdienst nichts weiß, der sich unbedingt und rückhaltlos Gott hingibt, ist der Gnade die Möglichkeit gegeben, vermittelnd einzugreifen und aus freiem Erbarmen das zu geben, was das eigene Verdienst weder fordern noch je erlangen kann (Reithm.). — Hier erst können wir den ganzen Sinn dieser drei Verse angeben: Wenn man behauptet, sagt der Apostel, daß wir nur durch das mosaische Gesetz wahrhafte Söhne Abrahams und Erben der ihm gewordenen Verheißung, also Erben des messianischen Reiches werden, so ist eben damit der Glaube, worauf doch die h. Schrift überall ein so großes Gewicht legt, für unnütz erklärt, ja die ganze Verheißung aufgehoben; denn die Verheißung ging von Seiten Gottes hervor aus Gnade, und beruhte von Seiten Abrahams auf Glauben, indem Gott dem Abraham seinen Glauben als Gerechtigkeit zurechnete. Schon allein deßhalb, weil die Verheißung auf Glaube und Gnade beruht, kann das Gesetz die Erbschaft nicht vermitteln. Denn das Gesetz wirkt grade das Gegentheil von Gnade und Verheißung, nämlich Zorn und Strafe. Der Grund hierfür liegt darin, daß das Gesetz wegen der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit eher zur Sünde reizt, als davon befreit, daß es die sonst unbewußte Sünde zur bewußten Uebertretung macht und somit die Schuld und Zurechenbarkeit der Sünde erhöht. Deßhalb hat Gott die Verheißung des Erbes an den Glauben geknüpft und nicht an Gesetzeswerke, damit der Mensch, wenn Gott die Verheißung an ihm erfüllt, diese Erfüllung nicht als Lohn seines Verdienstes ansehe, sondern als reines Geschenk, als bloße Gnade. Und fragen wir weiter, warum Gott die Verheißung als Gnade und nicht als Lohn für Gesetzeswerke ertheilen wollte, so antwortet Paulus mit zwei Gründen, nämlich: 1) εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν, damit die Verheißung fest und zuverläßig wäre. Hätte Gott die Erfüllung der Verheißung an's Gesetz

geknüpft, so hätte er sich gleichsam selbst die Hände gebunden, da er sie nur noch denen hätte halten können, welche das Gesetz erfüllten, d. h. Niemanden, da keiner das Gesetz vollkommen erfüllen kann. Da nun aber Gott dieselbe von der Gnade abhängig gemacht hat, und die Gnade nicht, wie die göttliche Gerechtigkeit, durch die Sünde gebunden wird, so hat er sich auf diese Weise die Möglichkeit gesichert, sein gegebenes Wort zu halten, und so wird durch diese göttliche Anordnung die Verheißung eine unumstößliche, *βεβαία* (Gegentheil von *καταργηται* V. 14.); 2) damit die Verheißung nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden zu Theil werde, also eine universelle Ausdehnung über alle Völker erhalte: *παντὶ τῷ σπέρματι - - πατρὶ πάντων ἡμῶν*. Wäre die Erfüllung der Verheißung von Gesetzeswerken abhängig gemacht, so hätten bloß die Juden, die das Gesetz haben, daran Theil nehmen können; nun aber können Alle, welche, wie Abraham, Glauben haben, also auch die Heiden, participiren. Denn alle Gläubigen sind durch Christus geistliche Söhne Abrahams (vgl. V. 11. 12.), und weil Söhne, deßhalb auch Erben (vgl. zu Gal. 3, 7.). — Daß nun nicht bloß die Juden, sondern auch die gläubigen Heiden Söhne Abrahams seien, beweiset der Apostel im Vorbeigehen V. 17. aus der Stelle 1 Mos. 17, 5.: „Wie geschrieben steht: „„Denn zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt““, d. i. eingesetzt, gemacht (vgl. Hebr. 1, 2.). Dieses Citat ist als Parenthese zu nehmen; denn das folgende *κατέναντι οὗ κ. τ. λ.* schließt sich unmittelbar an *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* V. 16. an. Was nun in dieser Stelle zunächst von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gesagt ist, deutet Paulus im höheren Sinne auf seine geistliche, bewogen durch das *πολλῶν ἐθνῶν*. Abraham wird dort ein Vater vieler Völker, also nicht ein Vater bloß Eines zahlreichen Volkes, nämlich der Juden, genannt. Darin also, daß der Geist Gottes in dieser Verheißung an Abraham und in der Schriftstelle darüber von „vielen Völkern" spricht, sieht der Apostel eine Prophetie auf die Zukunft (vgl. zu Gal. 3, 8.). — Was nun die Construktion des folgenden *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ* betrifft, so ist *οὗ* für den durch Attraktion in den Genitiv verwandelten Dativ zu nehmen, und die regelmäßige Construktion lautete: *κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν* (vgl. Luk. 1, 4.:

περὶ ὧν κατηχήθης λόγων). So auch die Vulgata: *ante Deum, cui credidit.* Winer (S. 148 f.) meint, κατέναντι οὗ ἐπίστ. θεοῦ stände für κατέναντι τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε: *coram Deo, coram quo credidit.* Es ist aber κατέναντι τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָה: „im Angesichte Gottes (vor Gott, d. i. im Urtheile, im Rathschlusse Gottes), dem er glaubte." Der Apostel will hiermit sagen: Abraham ist unser Aller Vater, nicht nach menschlicher Meinung, wornach er bloß Vater der Juden ist, sondern vor Gott, nach Gottes allein gültigem Urtheile und Willen, und zwar deßhalb, weil er dem Verheißungsworte Gottes, daß er ihn zum Vater vieler Völker machen wollte, fest vertraute zu einer Zeit, als nicht die mindeste Aussicht auf Nachkommenschaft vorhanden war. So Estius u. A. — Dieses Vertrauen Abrahams nun konnte nur auf der lebendigsten Ueberzeugung von der göttlichen Allmacht ruhen, die auch das unmöglich Scheinende möglich machen kann. Diese göttliche Allmacht schildert daher der Apostel in Bezug auf Abraham klimaktisch in den folgenden zwei Participialgliedern ζωοποιοῦντος - - - καὶ καλοῦντος: „der da lebendig macht die Todten und hervorruft das Nichtseiende als Seiendes." — τοὺς νεκροὺς ist hier gesagt, nicht in Beziehung auf die Opferung Isaak's (Erasm. u. A.) sondern mit Rücksicht auf den „erstorbenen Leib" des Abraham, wovon V. 19. ausdrücklich die Rede ist; und unter τὰ μὴ ὄντα sind in Beziehung auf Abraham die vielen Völker zu verstehen, die Gott ihm als Nachkommenschaft verhieß, und die für ihn jetzt noch οὐκ ὄντα waren. Das Verbum καλεῖν ist hier soviel als *arcessere* und von dem schaffenden Rufe Gottes zu verstehen (vgl. Jes. 22, 12. 41, 4. 48, 13.). Der Sinn ist also: Abraham vertraute Gott, glaubte, daß dieser ihm, dem bereits Erstorbenen, die Zeugungskraft wiedergeben und die vielen Völker, die er ihm verhieß, durch sein Schöpferwort in's Dasein rufen könnte; und durch diesen Glauben ist er vor Gott der geistliche Vater aller Gläubigen geworden. — Die Deutung des τοὺς νεκροὺς und τὰ μὴ ὄντα von den Heiden, wofür man sich auf Matth. 3, 9. 1 Kor. 1, 28. beruft, ist gegen den Gedankengang.

V. 18 ff. Paulus hat im Vorhergehenden gezeigt, daß Abraham weder durch Werke noch durch Beschneidung noch durch Gesetz, sondern nur durch Glauben gerechtfertigt sei; er hat also seinen

Satz V. 3. allseitig kommentirt und bewiesen. Er geht jetzt dazu über, die Natur des Glaubens Abrahams näher zu charakterisiren: „welcher gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte, daß er nämlich Vater werden würde vieler Völker, dem gemäß, was (ihm) gesagt wurde: „„So wird dein Saame sein!““ — ὅς - - ἐπίστευσε steht dem ὅς ἐστι V. 16. parallel. Das παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι gehört zu jenen sinnvollen Ausdrücken des Apostels, die scheinbar einen Widerspruch enthalten, in der Wirklichkeit aber tiefen Gehaltes sind. Paulus will damit sagen: in objektiver Beziehung war der Glaube Abrahams hoffnungswidrig (παρ' ἐλπίδα); denn nach menschlicher Ansicht schloß sein Glaube alle Hoffnung, das Verheißene je zu erlangen, aus; in subjektiver Beziehung war aber Abrahams Glaube auf Hoffnung begründet (ἐπ' ἐλπίδι, vgl. 1 Kor. 9, 10.); denn trotz dem, daß nach menschlicher Einsicht sein Glaube hoffnungswidrig war, war er dennoch dessen, worauf die göttliche Zusicherung ihm Hoffnung gab, gewiß; er glaubte also mit völliger Gefangennehmung seines Verstandes und mit rückhaltloser Unterwerfung seines Willens unter Gottes Wort (vgl. zu Hebr. 11, 17 ff.). Wie Abraham nach menschlicher Ansicht keine Hoffnung haben konnte, drückt sich schön aus in den Worten 1 Mos. 17, 17., wo es heißt: „Es fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, indem er bei sich sprach: Meinst du wohl, daß einem Hundertjährigen ein Sohn geboren, und daß Sara die Neunzigjährige gebären werde?“ — Wir nehmen εἰς τὸ γενέσθαι κ. τ. λ. als Bezeichnung des geglaubten Objekts, so daß τὸ γενέσθαι κ. τ. λ. substantivirter Infinitiv ist. Man kann aber auch den Infinitiv telisch fassen: „auf daß er würde u. s. w.“ Dann enthält er den von Gott geordneten Zweck des ἐπίστευσε, stellt also den Glauben Abraham's in seinem teleologischen Zusammenhang mit Gottes Rathschluß, und zwar im Rückblick auf das Gotteswort V. 17. dar. So Meyer u. A. — Die Worte οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου, sind aus 1 Mos. 15, 5. Zu οὕτως ist in Gedanken aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ, was Paulus als bekannt voraussetzt. Einige Zeugen (F. G. al., einige Handschriften der Vulg.) lesen wirklich: ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τὸ ἄμμον τῆς θαλάσσης. Letzteres ist aus 1 Mos. 12, 16. eingeschoben. — „Und“, fährt der Apostel V. 19.

fort, „weil er nicht schwach war im Glauben, sah er nicht an (d. i. zog er nicht in Betracht) seinen schon erstorbenen Leib, da er fast hundert Jahre alt war, und das Abgestorbensein des Mutterschooßes der Sara.“ Zwar machte Abraham nach der eben angeführten Stelle wegen seines und Sara's Alters einen Einwurf, — und deßhalb lassen hier mehrere Handschriften (A. B. C. Sinait., Minuskeln) und ihnen folgend Lachm. das *οὐ* vor *κατενόησεν* weg, — allein es war dieß doch, wie Estius richtig bemerkt, mehr ein Ausdruck rein menschlicher Verwunderung als des Zweifels. Nach andern Stellen, z. B. 1 Mos. 15, 5 ff., war die Macht des dem Abraham inwohnenden Glaubens so groß, daß er ihn über alle Einreden des nach Gründen der Erfahrung prüfenden Verstandes hinwegsehen ließ. Denn dort heißt es nach der göttlichen Verheißung: „So wird dein Saame sein“, gleich: „und es glaubte Abraham Gott“; und diese Stelle hat der Apostel ohne Zweifel hier besonders im Auge. Daher ist auch das *οὐ* mit der Vulgata als die von den Handschriften, Vätern und Versionen am meisten verbürgte Lesart beizubehalten. — *νενεκρωμένον* und *νέκρωσις* steht hier von der Abgestorbenheit der Zeugungskräfte (vgl. Hebr. 11, 12.). Bei ungefähren Zahlangaben steht häufig *που* = *circiter*. — V. 20 f.: „Im Hinblicke (aber) auf die Verheißung Gottes zweifelte er nicht im Unglauben, sondern er ward kräftig im Glauben, indem er Gott die Ehre gab und vollüberzeugt war, daß Er, was er verheißen, auch zu erfüllen im Stande sei.“ — Das *δέ* (Vulg. *etiam*) stößt und scheint aus der Lesart *κατενόησεν* statt *οὐ κατενόησεν* hervorgegangen zu sein. Behalten wir es bei, so ist die Gedankenverbindung: er blieb gläubig trotz des Widerspruchs der sinnlichen Erfahrung; er achtete nicht auf den natürlichen Augenschein, vielmehr wurde er im Hinblicke auf die Verheißung immer stärker im Glauben. Das Verb. *διακρίνεσθαι* heißt zuerst „unterscheiden“, d. i. Gründe und Gegengründe vergleichen und abwägen, also mit der innern Zustimmung noch zurückhalten, schwanken, zweifeln (vgl. 14, 23. Matth. 21, 21.). Dem *διακρίνεσθαι* steht entgegen das *ἐνδυναμοῦσθαι* = „stark, kräftig werden.“ Wie das Hin- und Herschwanken, das Zweifeln in Sachen der Offenbarung seinen eigentlichen Grund im Unglauben hat, so gründet sich die wahre

innere Kraft und Entschiedenheit des Menschen auf Glauben; daher der Gegensatz τῇ ἀπιστίᾳ und τῇ πίστει. Also — das folgt aus diesen Worten des Apostels — der religiöse Unglaube entspringt nicht aus Verstandeszweifel, sondern der Zweifel entsteht aus Unglauben, da der Mensch zuerst mit dem Herzen und dann erst mit dem Verstande ungläubig wird; und umgekehrt entspringt der Glaube nicht aus innerer Geisteskraft, denn er ist eine Gabe Gottes, sondern vielmehr schöpft der Mensch seine wahre Geistesstärke erst aus dem Glauben an Gott. — Durch das folgende δοὺς δόξαν τῷ θεῷ bezeichnet Paulus den Glauben Abrahams als eigentlich religiösen Akt. Obgleich die Verheißung Gottes seiner Erfahrung, seiner natürlichen Einsicht widersprach, so brachte er doch Gott seine Huldigung dar, indem er ihn als den Allmächtigen anerkannte, ihm sich ganz als Opfer hingab. In dem πληροφορηθείς (vgl. zu 14, 5.) liegt dann das Unerschütterliche seines Glaubens, die völlige Gefangengebung seines Verstandes und Willens ausgedrückt. Wir lesen nach überwiegenden Zeugen καὶ πληροφ. Fällt καί aus, so ist πληροφορηθείς dem δοὺς δόξαν τ. θ. subordinirt als Erläuterung der Thatsache, daß er Gott die Ehre gab. Das ἐπήγγελται ist mit der Vulgata medial zu fassen, und als Subjekt ὁ θεός zu ergänzen (Win. S. 234.). — Weil nun Abrahams Glaube so beschaffen war, schließt Paulus V. 22.: „Deßhalb wurde es (das Glauben) ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet." — Blicken wir jetzt zurück auf die Schilderung, die der Apostel von dem Glauben Abrahams in diesem Kapitel gibt, so erhalten wir folgende Merkmale desselben: 1) Nach V. 5 f. schloß er in sich das volle Bewußtsein der eigenen Verdienstlosigkeit, Sündhaftigkeit und Unvermögenheit, durch eigene Werke gerecht zu werden, also die Demuth, die Grundlage alles religiösen Lebens. 2) Nach V. 17 ff. bestand der Glaube Abrahams in der unbedingtesten Gefangengebung seines Verstandes unter die Offenbarung Gottes. Er glaubte gegen seine natürliche Einsicht und Erfahrung rein und allein dem Worte, welches Gott zu ihm sprach, bloß auf Gottes Wahrhaftigkeit, Treue und Allmacht sich stützend. Nach V. 18. und V. 20. enthielt der Glaube Abrahams 3) die vollste Unterwerfung seines Willens unter den Willen Gottes, die rückhaltloseste Hingabe an Gottes Führung und Leitung; er gab Gott

die Ehre und brachte sich Gott als Opfer dar. Sein Glaube war also ein *credere in Deum*, ein „*credendo ire in Deum, quod caritas facit*“, wie der h. Thomas sagt. Nehmen wir dann noch 4) das hinzu, was Paulus zwar nicht deutlich ausspricht, aber doch andeutet, daß der Glaube Abrahams rücksichtlich der großen Nachkommenschaft zugleich den Glauben an den Einen großen Nachkommen, den künftigen Erlöser, mit einschloß (vgl. zu V. 3.), so kann es uns nicht mehr auffallend erscheinen, daß er hier schließt: „deßhalb wurde er ihm als Gerechtigkeit zugerechnet.“ Denn dieser Glaube Abrahams enthielt zugleich die Hoffnung und die Liebe und somit den Keim, aus welchem alles wahrhaft sittlich-religiöse Leben aufsproßt und welcher den Menschen von Innen aus umgestaltet und wirklich innerlich vor Gott gerecht macht. Die protestantische Lehre von dem instrumentalen Glauben und der bloß äußerlich imputirten Gerechtigkeit, jene Lehre also, wornach der Mensch gerechtfertigt werden soll, wenn er nur glaubt, daß Gott ihm um Christi willen die Sünde verziehen habe, er mag innerlich noch so sündhaft bleiben, stützt sich ganz mit Unrecht auf unser Kapitel; denn nicht von einem bloß äußern Fürwahrhalten, sondern von einem Glauben, der das ganze innere Leben des Menschen umgestaltet, ist hier die Rede. Wenn aber der Apostel spricht von einem Zu- oder Anrechnen, so soll dieß nicht heißen, daß der Mensch nicht wirklich innerlich bei einem solchen Glauben gerecht wäre, sondern von Gott nur als gerecht angesehen und behandelt werde, obgleich er innerlich Sünder ist und bleibt, — denn Gott kann nach seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit den Menschen nicht anders ansehen und behandeln, als er seiner innern Natur nach wirklich ist — vielmehr soll das λογίζεσθαι nur andeuten, daß auch dieser Glaube eine Gnade sei, und er nur rechtfertige um der Verdienste Christi willen, insofern als er die Gerechtigkeit Christi ergreift und sich zu eigen macht. Vgl. Dölling. die Reformat. Bd. 3. S. 51 ff. 350 ff.

V. 23 ff. Zum Schlusse nun die Anwendung des von Abraham Gesagten auf alle Gläubigen: „Nicht ward es aber um seinetwillen allein geschrieben, daß es (das Glauben) ihm zugerechnet wurde (nämlich): zur Gerechtigkeit, was die Vulgata ausdrücklich hinzufügt, was aber im Griechischen

fehlt), sondern auch unsertwegen, denen es wird zugerechnet werden, die (oder: wenn) wir glauben an den, der auferweckt hat von den Todten Jesum unsern Herrn." Ueber πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν haben wir oben zu V. 5. bereits gesprochen; es bezeichnet die *fides caritate formata*. — Paulus will sagen: Die Worte der Genesis, daß der Glaube dem Abraham als Gerechtigkeit angerechnet sei, sind nicht allein der Person Abrahams wegen geschrieben, sondern auch unsertwegen (vgl. Gal. 3, 8.). Abrahams Geschichte hat also keineswegs eine bloß individuelle Bedeutung, sondern eine typische, für alle Zeit gültige. Abraham ist der geistliche Stammvater aller Gläubigen geworden, seine Geschichte muß sich an jedem wiederholen, der sein wahrer Sohn werden will; sein Glaube muß auch unser Glaube werden, wenn wir zur wahren Gerechtigkeit gelangen wollen. Abraham glaubte, daß Gott seinen erstorbenen Leib wieder erwecken, d. i. fruchtbar machen könnte, und daß er ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft und unter dieser besonders den künftigen Messias als Nachkommen geben werde; wir sollen glauben, daß Gott den gestorbenen Jesus von den Todten erweckt habe. Das Objekt des Glaubens ist also hier und dort dasselbe: die Allmacht Gottes und der künftige oder gekommene Messias. Auch die formelle Seite des Glaubens gleicht sich: Erweckung und Wiederbelebung, dort des erstorbenen Leibes Abrahams, hier des gestorbenen Leibes Christi. Und wir können die Parallele noch weiter führen: Wie Abraham durch die Erweckung seines erstorbenen Leibes fruchtbar und so der Stammvater eines großen Geschlechts wurde, so wurde Christus durch die Erweckung seines Leibes aus dem Grabe fruchtbar und der Stammvater eines neuen Geschlechtes. Denn nur in seinem glorificirten Leibe wurde Christus, wenn wir so sagen dürfen, zeugungsfähig und der zweite Adam; nur in seinem glorificirten Leibe setzt er sich fort in der Kirche, und wird in jedem einzelnen neugeboren. Deßhalb legt auch besonders Paulus überall ein so großes Gewicht auf die Auferstehung Christi. Wäre Christus bloß für uns gestorben und nun im Grabe geblieben, so hätte er wohl objektiv die Sündenschuld der Menschheit getilgt, aber nicht ein neues Lebenselement uns mitgetheilt; die subjektive Lebenserneuerung und Wiedergeburt eines jeden einzelnen Menschen ist Ausfluß der Auferstehung

Christi (s. zu 1 Kor. 15, 17. Apstg. 1, 11.). Dieser Gedanke liegt auch dem folgenden V. 25. zu Grunde: „welcher (Jesus) hingegeben wurde um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen." — παρεδόθη scil. εἰς θάνατον (vgl. 8, 32.). Christus wurde hingegeben in den Tod διὰ τὰ παραπτ. ἡμῶν, nämlich um diese durch sein Sühnopfer zu tilgen (vgl. 3, 24 f. 5, 8 f.). Unter δικαίωσις ist hier die positive Seite der Rechtfertigung, die Mittheilung eines neuen heiligen Lebensprincipes, welches den Menschen umwandelt und neuschafft, zu verstehen. Also die negative Seite der Rechtfertigung, die Tilgung der Sündenschuld, ist Folge des Kreuzestodes Christi; die positive Seite derselben aber, die innere Lebenserneuerung und Wiedergeburt, ist Ausfluß seiner Auferstehung. Mit Christus muß zuerst der alte Mensch sterben, um mit ihm als ein neuer wiedererweckt zu werden (vgl. 6, 4 ff.). — Uebrigens dient dieser V. dem Apostel als Uebergang zu dem folgenden Absatze, wo er aus der bisherigen dogmatischen Abhandlung sittliche Folgerungen zieht.

§. 7. Früchte der Rechtfertigung.

5, 1—11.

Wenn Paulus in seinen Briefen irgend eine christliche Grundwahrheit erörtert hat, so pflegt er gewöhnlich aus dieser Wahrheit die praktischen Folgerungen für das christliche Leben zu ziehen. Ebenso macht er es auch hier. Er hat bisher das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit aus dem Mangel einer eigenen bei Juden und Heiden dargethan; er hat gezeigt, wie die wahre Gerechtigkeit von Seiten Gottes aus bloßer reiner Gnade ertheilt, von Seiten des Menschen aber nur vermittelst des lebendigen Glaubens erlangt werde, und er hat Letzteres aus dem Beispiele Abrahams nachgewiesen. Jetzt geht er dazu über, seine Leser im Vorbeigehen auf die herrlichen Folgen dieser Rechtfertigung hinzuweisen. Die Früchte der christlichen Rechtfertigung sind: innerer Friede mit Gott, feste Hoffnung, freudige Geduld in Leiden und endlich immer wachsende Liebe zu Gott und Christus.

V. 1. Die Lesart schwankt hier zwischen ἔχομεν und ἔχωμεν, und je nachdem wir den Indikativ oder den Conjunktiv

lesen, ist das Folgende entweder reine Folgerung aus dem vorher Gesagten oder eine gefolgerte Ermahnung. Für ἔχομεν stimmen B**. F. G. al., mehrere Versionen, Ambrosiaster, und Estius hat auch ein Manuscript der Vulgata gesehen, welches *habemus* hat. Lachm. (größere Ausg., Berl. 1850.) und Tischend. haben diese Lesart aufgenommen. Für den Conjunkt. ἔχωμεν sprechen A. B*. C. D. K. L. Sinait. al., die meisten Uebersetzungen und unter diesen auch die Vulgata. Die kritischen Zeugen halten sich also fast das Gleichgewicht. Allein abgesehen davon, daß der Conjunktiv leicht aus dem paränetischen Gebrauche dieser Stelle entstehen konnte, so entscheidet auch der Sinn und Zusammenhang dieses ganzen Abschnittes für die Lesart ἔχομεν. Paulus hat früher noch gar nicht von dem durch die Rechtfertigung bewirkten Frieden, den wir bewahren sollen, gesprochen; und hätte er sagen wollen: „Lasset uns Frieden haben", d. i. den Frieden zu bewahren suchen mit Gott, so würde er wohl nicht das bloße ἔχειν, sondern κατέχειν oder τηρεῖν gebraucht haben. Da wir endlich das V. 3. folgende καυχώμεθα am besten mit der Vulgata als Indikativ fassen, so ist es offenbar am passendsten, auch hier den Indikativ zu lesen. Wir übersetzen demnach: „Gerechtfertigt also durch den Glauben haben wir Frieden in Beziehung auf Gott durch unsern Herrn Jesum Christum." — Das mit Nachdruck an die Spitze gestellte δικαιωθέντες schließt sich an das vorhergehende διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν an. Der Aorist zeigt an, daß Paulus jetzt die Rechtfertigung als eine vollendete Thatsache nimmt, um daraus seine Folgerungen abzuleiten. Die Partik. οὖν folgert aus dem ganzen vorhergehenden Abschnitte 4, 1—25. — So lange der Mensch im ungerechtfertigten Zustande lebt, trägt er in sich das Bewußtsein der Schuld und die Angst vor dem göttlichen Strafgerichte, es fehlt ihm also die innere Ruhe des Herzens; tritt er aber in den Zustand der Rechtfertigung über, gibt er sich in vertrauens- und liebevollem Glauben Gott hin, dann kehrt Ruhe und Friede in seine Seele ein. Und dieser Friede, gleichsam die Blüthe der rechtfertigenden Gnade, kann dem Menschen durch Nichts gestört und geraubt werden als bloß durch die Sünde. Daher liegt in diesem Ausspruche des Apostels allerdings indirekt die Ermahnung, sich vor Sünden zu hüten, um so diesen Frieden zu bewahren.

Dieser Friede ward uns ursprünglich vermittelt und wird uns noch fortwährend vermittelt durch Christum, unsern Hohenpriester, indem dieser in stellvertretender Genugthuung das Sühnopfer für unsere Sünden seinem himmlischen Vater darbrachte und noch immer darbringt. „Christus ist unser Friede", sagt der Apostel Eph. 2, 14., und nur in wiefern wir lebendig in ihn eingegangen sind und in ihm verharren, bleibt Gott uns gnädig zugewendet (vgl. zu 1, 7.). Daß nun Christus der Vermittler des Friedens, weil der Vermittler aller Gnaden für uns ist, drückt Paulus aus mit den Worten

V. 2.: „Durch welchen wir auch (vermittelst des Glaubens) den Zutritt erhalten haben zu dieser Gnade, in welcher wir stehen." — Vor εἰς τὴν χάριν lesen C. K. L. Sinait. al. mit der Vulgata τῇ πίστει; dem Sinne nach ganz richtig: Christus ist der objektive, der Glaube aber der subjektive Vermittler dieser Gnade. Jedoch sprechen bedeutende Zeugen gegen diese Lesart. — Das Wort προσαγωγή kommt im Klassischen nur in aktiver Bedeutung vor = Hinzuführung; in der spätern Gräcität aber auch in passiver: Zutritt, Zugang (Vulg. *accessum*). Zur Erklärung des Ausdrucks weiset man hin auf den Gebrauch des Alterthums, wornach der Zutritt zu den Königen durch einen προσαγωγεύς, *sequester*, vermittelt wurde. Besser aber findet man darin eine Hindeutung auf das hohepriesterliche Amt Christi (vgl. Hebr. 10, 29. 1 Petr. 3, 18.: Χριστὸς ἔπαθεν, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ). Das Perfekt. ἐσχήκαμεν ist soviel als *nacti sumus et habemus* (Tholuck u. d. Meisten). Unter χάρις versteht der Apostel zunächst die Gnade der Rechtfertigung, aus welcher wie aus einer Wurzel der Friede als Blüthe hervorsproßt, zugleich aber auch die Gesammtheit aller Gnaden, welche die Rechtfertigung mit sich führt. Daher fährt er fort: „und (in welcher wir) uns rühmen der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes", d. h. welche Gnade zugleich die freudige Hoffnung auf die Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes, an der ewigen Seligkeit, mit sich führt. Wir nehmen καυχώμεθα am natürlichsten mit der Vulgata als Indikativ, und lassen das Verbum abhängig sein von ἐν ᾗ scil. χάριτι (nicht πίστει bei der Lesart τῇ πίστει), so daß καυχώμεθα und ἐσχήκαμεν koordinirt sind. Die Vulgata hat: *gloriae filiorum Dei*.

V. 3 ff. Aber nicht bloß gibt diese Gnade, zu welcher wir durch Christus Zutritt erhalten haben, uns die freudige Hoffnung auf die künftige Seligkeit, sondern sie gibt uns auch Kraft, die Drangsale dieses Lebens geduldig und sogar freudig zu ertragen: „Nicht bloß aber, sondern wir rühmen uns auch der Drangsale" (vgl. 2 Kor. 11, 30. 12, 9. Apstg. 5, 41.). Das οὐ μόνον δέ drückt eine Steigerung aus; es ist zu ergänzen: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δόξης τ. θεοῦ (vgl. V. 11. 8, 23. 9, 10. 2 Kor. 8, 19.). — Den Grund, warum der wahre Christ sich seiner Trübsal rühmen, sich ihrer sogar freuen kann, gibt der Apostel in dem folgenden Participialsatze an: „weil wir wissen, daß die Drangsal Standhaftigkeit wirkt, die Standhaftigkeit aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung." Er nennt hier die Stufen, auf welchen wir aufsteigend zuletzt dahin gelangen, daß wir nicht bloß geduldig, sondern sogar freudig die Drangsale ertragen. Die Drangsale geben uns zunächst Gelegenheit, unsere Standhaftigkeit (ὑπομονή, vgl. 2, 7. Matth. 10, 22.), unsern Starkmuth zu beweisen; die bewiesene Standhaftigkeit gibt aber dem Menschen das Bewußtsein seiner Bewährung (δοκιμή, vgl. 2 Kor. 2, 9. Phil. 2, 22.), seiner Geltung vor Gott. Denn in den Trübsalen wird der Mensch geläutert von den Schlacken, wie das Gold im Feuerofen; in ihnen tritt seine eigentliche Währung an den Tag, zeigt es sich, was er innerlich werth ist. Diese Bewährung weckt dann in dem Menschen die Hoffnung zur ewigen Seligkeit (vgl. Jak. 1, 12.); und in dieser sichern Hoffnung, daß ihm für die kurzen Leiden ewige Freuden werden vergolten werden, erträgt er jene mit Freuden, rühmt er sich ihrer. — Diese Hoffnung des Christen ist aber eine sichere, eine Hoffnung, die nicht täuscht, denn sie ist gegründet in der Liebe Gottes. Daher heißt es V. 5. weiter: „Die Hoffnung aber beschämt nicht, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist." In dem καταισχύνει ist die Wirkung für die Ursache gesetzt: „sie beschämt nicht", d. h. sie täuscht und trügt nicht. Die Exegeten streiten darüber, ob θεοῦ Genit. subiecti oder Genit. obiecti sei, ob also ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe Gottes zu uns, oder die Liebe der Menschen zu Gott bezeichne? Allein da hier von einem Ausgießen der Liebe durch den h. Geist

und in den folgenden Versen von dem Tode Christi für uns Sünder die Rede ist, so bezeichnet ἀγάπη τοῦ θεοῦ zunächst offenbar die Liebe Gottes zu uns (vgl. V. 8.); und der Apostel will sagen: Unsere Hoffnung ist sicher, täuscht uns nicht, weil sie in jener Liebe Gottes, womit er seinen Sohn für uns in den Tod hingab, ihre sichere Bürgschaft, gleichsam ihr Unterpfand hat. Diese Liebe Gottes zu uns ist jedoch nur dann eine Bürgschaft unserer Hoffnung, wenn dieselbe uns subjektiv geworden ist, wenn die Liebe Gottes zu uns unsere Liebe zu ihm entzündet hat. Denn nur wenn wir Gott wieder lieben, kommt uns die Liebe Gottes zu uns recht zum Bewußtsein, und ruht in ihr sicher unsere Hoffnung. Die Liebe Gottes zu uns muß unsere Liebe zu ihm werden, wenn sie ein sicheres Unterpfand unserer Hoffnung sein soll (vgl. zu 8, 35.). — Die Mittheilung der Liebe geschieht durch den h. Geist; denn wie der h. Geist das Liebesband zwischen dem Vater und Sohn bildet, so auch zwischen dem Vater und dem durch den Sohn erlöseten Menschen (vgl. Gal. 4, 6.). Ja man kann auch sagen: die Liebe Gottes und der h. Geist sind zuletzt Eins und dasselbe; und der h. Geist ist die personificirte Liebe Gottes. Paulus nennt diese Mittheilung der Liebe ein Ausgießen, einestheils wohl, um die Fülle der Gnadenströmung durch diesen Tropus zu veranschaulichen (vgl. Tit. 3, 6.); dann ist aber auch nach der konstanten Symbolik der h. Schrift Wasser und Feuer das Symbol des h. Geistes (Apstg. 2, 17. 10, 45. Tit. 3, 6.).

V. 6 ff. Den Beweis für das vorhergehende ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει führt der Apostel jetzt aus der großen Thatsache des Opfertodes Christi. Diese Thatsache war ein Ausfluß der Liebe Gottes zu uns, und hatte zum Zweck unsere Rettung vom Zorne Gottes. In dieser Thatsache kann also wie in einem sichern Ankergrunde unsere Hoffnung ruhen. — Die Lesung des V's 6. ist zweifelhaft; die ältesten Handschriften (A. C. D*. Sinait.) lesen zweimal ἔτι, im Anfange und nach ἀσθενῶν. Allein mit dem zweimaligen ἔτι weiß man hier nichts anzufangen; man sieht nicht, worauf das erste ἔτι sich beziehen soll, wenn wir hinter ἀσθενῶν wieder ἔτι lesen. Will man also nicht zu der Annahme einer nachläßigen Schreibart des Apostels seine Zuflucht nehmen, so muß man mit Tischendorf das zweite ἔτι, welches am wenigsten verbürgt ist, und dessen Einschiebung sich

leicht anderweitig erklären läßt, streichen. Beim kirchlichen Gebrauche dieses Abschnittes als Bibellektion konnte nämlich nicht wohl mit dem ἔτι γάρ angefangen werden; fing man nun mit dem nachdrucksvollen Χριστός an, so ergab sich daraus von selbst, daß man dem ἔτι die ihm gebührende logische Stellung nach ἀσθενῶν anwies. Denn auch das im Anfange stehende ἔτι ist mit ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zu verbinden, und der Apostel hat in etwa ungenau Χριστός vorgerückt, da es regelmäßig heißen müßte: ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν Χριστὸς κ. τ. λ. (vgl. 2 Thess. 2, 6., s. Win. S. 488.). Also: „Es ist ja Christus, da wir noch schwach waren, zur (bestimmten) Zeit für Sünder gestorben." Andere Handschriften lesen statt ἔτι γάρ - εἴγε oder εἰ γὰρ oder εἰς τί γάρ. Lesen wir εἴγε = *si quidem*, so ist dieser Satz enge verbunden mit dem vorhergehenden ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει: „die Hoffnung täuscht nicht, wenn anders" oder „da ja Christus für uns gestorben ist." Lesen wir εἰ γάρ, so nehmen wir am besten (mit Ewald) V. 6. als Vordersatz zu V. 9. als Nachsatz, und schließen V. 7 f. in Parenthese: „denn wenn Christus gestorben ist, - - - um wie viel mehr werden wir jetzt - - gerettet werden." Die letzte Lesart εἰς τί γάρ liegt der Uebersetzung der Vulgata: *Ut quid enim Christus - - mortuus est?* zu Grunde, und auch diese, obgleich nicht so sicher als ἔτι γάρ verbürgt, gibt einen passenden Sinn: Die Hoffnung des Christen auf die δόξα τοῦ θεοῦ täuscht nicht; „denn warum ist Christus, da wir noch schwach waren, für Sünder gestorben?" Die indirekte Antwort auf diese Frage gibt dann V. 9.: Er ist gestorben um uns zu retten vom Zorne Gottes. — Paulus sagt: „Da wir noch schwach, krank waren", krank nämlich an der Sünde und schwach bei dem Mangel der höhern Kräfte des wahren Lebens. Das ἀσθενῶν ist dem Sinne nach von dem folgenden ἀσεβῶν und ἁμαρτωλῶν V. 8. nicht verschieden. Die Sündhaftigkeit ist hier absichtlich als Krankheit und Schwäche bezeichnet, um sie als Motiv der zur Rettung einschreitenden Liebe Gottes zu charakterisiren (Meyer). — Das κατὰ καιρόν verbinden Einige, die zweimal ἔτι lesen, mit dem letzten ἔτι und ziehen dieß zu ἀπέθανεν: „denn Christus - - starb für die Sünder noch zur Zeit", d. h. zur rechten Zeit, um dem nahen Ausbruch des göttlichen Zornes zuvorzukommen; Andere (Chrysostomus, Theodoret) mit

ἀσθενῶν: „da wir noch schwach waren der Zeit nach", d. h. wie es die Zeit mit sich brachte, weil nämlich Christus noch nicht erschienen war, so daß wir nicht anders als schwach sein konnten. Allein nach dieser letztern Fassung läge in den Worten eine Entschuldigung, die hier in den ganzen Zusammenhang nicht paßt. Am besten beziehen wir daher mit Hieronymus und Estius den Ausdruck auf das folgende ἀπέθανεν, und fassen es in dem Sinne: „zu der von Gott bestimmten Zeit", als die Zeit, die Gott nach ewigem Rathschlusse bestimmt hatte, herangekommen war (vgl. zu Eph. 1, 10. Gal. 4, 4.). Der h. Thomas nimmt κατὰ καιρόν sprachwidrig in der Bedeutung von πρὸς καιρόν, auf einige Zeit: „Christus mortuus est *secundum tempus*, i. e. ut certo tempore in morte moraretur, die scil. tertia resurrecturus." — Die Präpos. ὑπέρ nehmen Einige (Olshausen, Reithmayr) in der Bedeutung von *loco*. anstatt, so daß damit Christi Tod als ein stellvertretender bezeichnet werde, wohingegen Andere (Meyer u. M.) behaupten, ὑπέρ werde von Paulus überall nur im Sinne von *in commodum*, zum Besten, für, gebraucht. Letztere Behauptung scheint zu gewagt, da in den Stellen Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 14. Philem. V. 13. ὑπέρ wohl nicht anders als im Sinne von *loco* gefaßt werden kann, und überhaupt bei Spätern diese Präposition häufig da gebraucht wird, wo die bessere Gräcität ἀντί anwendet (s. Passow's Lex., Krüger §. 68, 28, 2.). Wie dem aber auch sein möge, die Idee von der *satisfactio vicaria* des Todes Christi liegt deutlich ausgesprochen in den Stellen, wo Christus als ἱλαστήριον (3, 25.), als θυσία (Eph. 5, 2.) und als ἀντίλυτρον (1 Tim. 2, 6.) für uns Menschen bezeichnet wird. — Der Apostel hat den starken Ausdruck ἀσεβῶν, Gottlose, gewählt, um durch den Contrast die unendliche Liebe Gottes recht hervortreten zu lassen.

V. 7. Der Apostel verweilt in diesem V., der weder mit Einigen ganz, noch auch mit Lachmann (größere Ausg.) in seinem letzten Theile als Parenthese gefaßt zu werden braucht, bei dem vorher ausgesprochenen Gedanken, daß Christus für uns, die wir Sünder waren, gestorben sei, und sucht durch Vergleichung dieser göttlichen Liebesthat mit menschlicher Liebe die Größe der in diesem Faktum der Menschheit erzeigten Liebe in's hellste Licht zu setzen. Offenbar liegt in den beiden Satztheilen

eine Steigerung, und schon deßhalb muß ἀγαθός mehr sein als δίκαιος. Mit Recht nehmen daher mehrere Ausleger mit Estius ἀγαθός in dem Sinne von Wohlthäter, und berufen sich für diese Erklärung auf die Bedeutung „gütig", welche ἀγαθός unzweifelhaft bisweilen hat (vgl. Matth. 20, 15. Tit. 2, 5.), und auf den Artikel, der vor ἀγαθός steht, wohingegen er vor δίκαιος fehlt. Dann ist der Sinn: „Schwerlich wird ja wohl Jemand für einen rechtschaffenen Mann (der ihn aber weiter nichts angeht) sterben; ich sage schwerlich: denn für den Gütigen gewinnt's vielleicht auch einer über sich zu sterben." Das soll heißen: denn das Höchste, wozu es der Mensch vielleicht noch bringen kann, ist, daß er für den bestimmten Gütigen, d. i. für seinen Wohlthäter, stirbt. Das Wort τολμᾶν = *sustinere*, drückt die Selbstüberwindung aus, die eine solche Hinopferung fordert. — Von den vielen verschiedenen Erklärungen dieses V's (Hieronym. epist. 121. ad Algas. führt deren schon fünf an) wollen wir nur zwei nennen: die eine faßt δίκαιον zwar als Maskulinum, τοῦ ἀγαθοῦ aber als Neutrum: „Für das Gute, d. i. für das, was Jemand für sein höchstes Gut hält, möchte er sich noch wohl zu sterben entschließen" (Rückert); die andere nimmt an, daß der Apostel das in der ersten Satzhälfte Gesagte in der zweiten zum Theil zurücknehme, oder wie Hieronymus sich ausdrückt: „pendulo gradu sententiam temperat." Dann wäre der Sinn nach Estius: „dico *vix* reperiri, qui pro iusto moriatur; non simpliciter nego reperiri, quia forsitan reperiatur aliquis, qui id faciat." Aehnlich Chrysost., Theodoret., Theophyl., Erasm., Meyer u. A. Allein erstere Erklärung ist willkürlich; letztere ergibt einen überflüßigen und matten Gedanken.

V. 8. Dieser höchsten menschlichen Liebe, die es nur mit Mühe über sich gewinnt, für den Wohlthäter sich hinzuopfern, stellt nun Paulus die göttliche Liebe gegenüber: „Es erweiset (vgl. 3, 5.) aber Gott seine Liebe gegen uns dadurch, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist." Der Hauptnachdruck liegt auf ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, welches im Gegensatze steht zu dem δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ V. 7.: Gibt es kaum einen Menschen, der für einen ungerecht angeklagten Gerechten stirbt, gilt es im Leben schon als höchster Erweis der Liebe, wenn Jemand für seinen

Wohlthäter sich hinopfert: so ist Christus hingegen für uns, die wir nicht Gerechte sondern Sünder, nicht seine Wohlthäter sondern seine Feinde waren, gestorben. Welch' ein Liebe also! In dieser einmaligen Hingabe seines Sohnes liegt für uns der fortdauernde Erweis der Liebe Gottes zu uns; daher das Präsens συνίστησι. Zum Gedanken vgl. 8, 32. — Das *secundum tempus*, welches die gedruckte Vulgata auch hier wie V. 6. hat, findet sich weder bei den griechischen Zeugen, noch auch in allen Handschriften der Vulgata.

V. 9. Eine steigernde Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Um wie viel mehr also werden wir, gerechtfertiget jetzt in seinem Blute, gerettet werden durch ihn von dem Zorne." — νῦν steht dem ἔτι V. 8. gegenüber: Durften und konnten wir schon auf Gott hoffen damals, wo wir noch Sünder waren, und zwar wegen der unendlichen Liebe, die in der Hingabe seines Sohnes für den Sünder liegt, um wie viel fester wird dann jetzt der Ankergrund unserer Hoffnung, wo wir durch das Blut Christi gerechtfertigt sind, also die Feindschaft mit Gott aufgehört hat; jetzt dürfen wir um so zuverlässiger hoffen auf die völlige Rettung vom Zorne Gottes, welcher am großen Gerichtstage über die Sünder ergehen wird (vgl. 1 Thess. 1, 10.), und auf die künftige δόξα θεοῦ (V. 2.). — Wir müssen es uns hier immer gegenwärtig halten, daß der Apostel die Festigkeit der christlichen Hoffnung, das ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει V. 5. nachweisen will, um zur freudigen Erduldung der Leiden und Verfolgungen zu ermuntern.

V. 10. Das eben Gesagte erläutert und begründet Paulus hier näher: „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, versöhnt sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um vieles mehr, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden in seinem Leben." — Zu ἐχθροί ist, wie aus dem folgenden καταλλάγημεν τῷ θεῷ erhellt, τῷ θεῷ (vgl. Kol. 1, 21.) zu ergänzen und ἐχθροί nicht mit Einigen aktiv = „feindlich gegen Gott", sondern passivisch zu fassen: „Gottverhaßte". Sind wir durch den Tod Christi mit Gott versöhnt, indem er die Sündenschuld, die den Zorn Gottes hervorrief, tilgte, sind wir somit aus dem Zustande der Feindschaft Gottes erlöset, um wie viel mehr dürfen wir jetzt, wo wir mit Gott versöhnt sind, auf Rettung, auf Heil (σωτηρία)

hoffen. Wie der Tod Christi unsere Versöhnung (καταλλαγή) — die negative Seite der Rechtfertigung — wirkt, so sein Leben unsere σωτηρία, unser Heil, indem er uns das höhere Lebenselement, die heiligmachende Gnade — die positive Seite der Rechtfertigung — mittheilt. Der sterbende Christus hat uns versöhnt, der wieder auferstandene und immer lebende Christus heiligt uns, indem er durch seinen h. Geist uns umschafft und wiedergebiert; daher: ἐν τῇ ζωῇ. Vgl. das zu 4, 24 f. über die Bedeutung der Auferstehung Christi Gesagte.

V. 11. Zu dem elliptischen οὐ μόνον δέ, eine Formel, welche bei Paulus häufig wiederkehrt (vgl. V. 3. 8, 23. 9, 10.) und immer eine Steigerung ausdrückt, wollen Einige aus dem Vorhergehenden σωθησόμεθα ergänzen; dann ist zu dem folgenden Particip. καυχώμενοι ein ἐσμέν zu suppliren. Estius zieht wegen des Particip. καυχώμενοι die Ergänzung des vorhergehenden Partic. καταλλαγέντες vor. Ebenso Meyer: „nicht bloß aber als Versöhnte, sondern auch als Solche, die sich rühmen u. s. w." Am besten scheint es, mit Winer (S. 314. 515.) καταλλαγέντες σωθησόμεθα zu ergänzen: „Nicht allein aber (werden wir als Versöhnte gerettet werden), sondern auch werden wir uns in Gott rühmen", d. i. uns in Gott des gefundenen Heils freuen trotz aller Leiden und Drangsale. Der Apostel kehrt zu dem V. 2 f. Gesagten zurück; er hat seinen Beweis vollendet, wie der Christ die Leiden und Verfolgungen nicht bloß mit Geduld ertragen, sondern sich ihrer rühmen, ihrer sich gar freuen könne. Diese Freude gründet sich zunächst auf Hoffnung; die Hoffnung aber hat ihre sichere Bürgschaft in der Liebe Gottes zu uns, und diese Liebe Gottes hat sich äußerlich geoffenbart in der Hingabe seines Sohnes in den Tod für uns, die wir Sünder und also Feinde Gottes waren; und sie offenbart sich innerlich in uns durch die Mittheilung des h. Geistes, der die Liebe Gottes, die uns zur Gegenliebe entflammt, in uns ausgießt. Ihren letzten und tiefsten Grund hat also die καύχησις ἐν τῷ θεῷ, die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν (V. 1.) in Christo, unserm Erlöser; ohne ihn wäre unser Leben öde und finster, ohne Hoffnung, ohne Trost und Freude. Daher fügt Paulus hinzu: „durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir jetzt die Versöhnung empfangen haben." — νῦν steht wieder dem ἔτι V. 6. und V. 8. gegenüber,

nicht ist es mit Einigen (Meyer, Lange) im Gegensatze zur künftigen Herrlichkeit zu fassen.

§. 8. Parallele zwischen Adam und Christus.

5, 12—21.

Der Apostel hat in der vorhergehenden Abhandlung über die Rechtfertigung durch den Glauben fortwährend Christum als den Vermittler dieser Rechtfertigung, als den Mittler zwischen Gott und der Menschheit dargestellt. Christus, sagt er in dem unmittelbar vorhergehenden Absatze, ist stellvertretend für uns in den Tod gegangen und hat durch seinen Tod die Sündenschuld der Menschheit und damit den Zorn Gottes getilgt; durch ihn sind wir mit Gott wieder versöhnt, in seinem Blute sind wir gerechtfertigt. Diese Idee der Mittlerschaft und Stellvertretung Christi, die sich durch das ganze Vorhergehende hindurchzieht und worauf zuletzt die gesammte Rechtfertigungslehre sich stützt, bedurfte selbst einer allseitigern Betrachtung und tiefern Begründung, und diese gibt Paulus hier dadurch, daß er Christum in Parallele bringt mit Adam. Den Grundgedanken dieses wichtigen Abschnittes können wir kurz so zusammenfassen: In der Menschheit als organischem Ganzen findet eine Stellvertretung wirklich und geschichtlich Statt. Wie nun Adam der Stellvertreter der Menschheit zu ihrem Unheile war, derselbe für Alle der Urheber der Sünde und ihrer schrecklichen Folgen wurde, so ist Christus der Stellvertreter der Menschheit zu ihrem Heile, der unversiegbare Quell der Gnade und Rechtfertigung geworden. — Tiefer läßt sich die gottmenschliche Person Christi und sein Verhältniß zur ganzen Menschheit nicht darstellen, als wenn man ihn als zweiten Adam, als Repräsentanten der ganzen gläubigen Menschheit, als Stammvater eines neuen wiedergebornen Geschlechts auffaßt. Dann erscheint uns Christus nicht mehr als ein Mensch, sondern als der Mensch *κατ' ἐξοχήν*, wie Adam.

V. 12.: „Demnach, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und dem zufolge der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil Alle gesündigt haben" - - Das *διὰ τοῦτο* zeigt an, daß der Apostel hier eine Folgerung aus

dem Vorhergehenden zieht. Im Vorhergehenden hat er aber gesagt: Christus sei für uns gestorben; durch seinen stellvertretenden Tod habe er uns mit Gott versöhnt; er sei für uns der Vermittler der Gnade und des Lebens geworden. Demnach, fährt nun hier Paulus folgernd fort, ist es mit unserm Heile und Leben, wie mit unserm Unheile und Tode. Wie durch Einen die Sünde und der Tod, so durch Einen Versöhnung und Leben. — Dem ὥσπερ δι' ἑνὸς - - ὁ θάνατος müßte regelmäßig ein Nachsatz folgen, der etwa so lautete: οὕτω δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (Χριστοῦ) δικαιοσύνη καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωή. Allein da Paulus es nöthig findet zu dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον gleich V. 13 f. eine nähere Erläuterung hinzuzufügen und da er sich außerdem erinnert, daß nicht nur eine einfache Parallele zwischen Adam und Christus gezogen werden könne (ὥσπερ - οὕτως), sondern daß von Christus noch Mehreres und Eingreifenderes ausgegangen sei, als von Adam (daher V. 15. πολλῷ μᾶλλον), so bricht er plötzlich die Vergleichung ab und läßt den Satz unvollendet (vgl. Matth. 25, 14. 1 Tim. 1, 3.). Erst V. 18. nimmt er den hier abgebrochenen Vordersatz in einer etwas andern, durch die Zwischensätze bedingten Form wieder auf und ergänzt ihn durch den entsprechenden Nachsatz, der das zweite Glied der Vergleichung enthält. Dieß scheint die natürlichste Fassung. Tholuck u. A. finden in den Worten V. 14.: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, die Wiederaufnahme und Schließung des Vergleichs, natürlich nicht der Form sondern der Sache nach. Aehnlich Meyer. Nach Clericus u. A. fängt der Nachsatz mit καὶ οὕτως, nach Erasmus sogar schon mit καὶ διά V. 12. an. Andere noch anders. — In dem δι' ἑνὸς ἀνθρώπου drückt διά die vermittelnde Ursache aus; unter εἷς ἄνθρωπος aber ist, wie V. 14. ausdrücklich gesagt wird, Adam zu verstehen (vgl. 1 Kor. 15, 21 f.) und nicht, wie die Pelagianer wollten, die Heva als die zuerst Verführte. Wie nun aber Adam der Urheber der Sünde in der Welt wurde, darüber läßt sich aus diesen ersten Worten mit Bestimmtheit noch nichts entnehmen, das wird erst im Folgenden angedeutet. Ganz mit Unrecht machten daher die Pelagianer aus dem bloßen δι' ἑνὸς ἀνθρ. den Schluß, daß das εἰσῆλθεν nicht, wie Augustinus wollte, auf die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung gehen könne; denn zu dieser sei nicht Ein Mensch, sondern seien Zwei er-

forderlich. — Für den Begriff Sünde braucht der Apostel hier und im Folgenden drei Ausdrücke: ἁμαρτία, παράβασις und παράπτωμα, und es fragt sich, wie diese drei Wörter sich unterscheiden. Jede aktuelle Sünde ist eine Uebertretung des göttlichen Gebotes, ein Nebenhergehen neben der Richtschnur, die uns Gott vorgeschrieben hat, und in sofern eine παράβασις.*) Als Uebertretung des göttlichen Gebotes ist die aktuelle Sünde zugleich ein Abfall von Gott *(aversio a Deo)* und ein Heimfall an die Creatur *(conversio ad creaturam)*, also ein παράπτωμα. Bezeichnen somit παράβασις und παράπτωμα mehr die aktuelle Sünde, die Sündenthat, so ist ἁμαρτία der allgemeine Begriff und bezeichnet hier und oft bei Paulus die Sündhaftigkeit, die Sünde als herrschendes Princip im Menschen, die habituelle Sünde (vgl. V. 21. 6, 12. 14. 7, 8 f.). Die Sünde Adams also, als aktuelle persönliche Sünde betrachtet, war eine παράβασις, ein παράπτωμα, in wiefern sie aber die Sünde per eminentiam, die Quelle und der Inbegriff aller einzelnen παραβάσεις und παραπτώματα des ganzen Geschlechtes wurde, war sie eine ἁμαρτία. Doch hält der Apostel diesen Unterschied der einzelnen Ausdrücke nicht immer genau fest. — Unter κόσμος ist hier nicht bloß und allein die Menschenwelt zu verstehen, so daß der Ausdruck εἰς τὸν κόσμον ganz gleichbedeutend wäre mit εἰς πάντας ἀνθρώπους im zweiten Versgliede, sondern κόσμος bezeichnet die irdische Welt überhaupt; denn auch die Natur wurde durch die Sünde der Menschen inficirt, auch sie seufzt unter dem Joche der Sünde (vgl. 8, 20 ff.). — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος scil. εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Unter θάνατος ist zunächst der leibliche Tod als Folge der Sünde zu verstehen, und der Apostel hat ohne Zweifel das *morte morieris*, welches Gott (1 Mos. 2, 17.) zu Adam sprach, im Auge. Sünde und Tod sind in der h. Schrift korrelate Begriffe, wo Sünde, da Tod, und wo Tod, da Sünde. Durch die Sünde verlor nämlich der Mensch das göttliche πνεῦμα, welches das eigentliche wahre Leben des menschlichen Geistes

*) Ambros. (libr. de Paradis. c. 8.): „Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum.“ Augustin. (contr. Faust. l. 22. c. 27.): „Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.“

bildet. Die erste Folge der Sünde war also der Tod der Seele. Dieser Seelentod zog aber ganz naturgemäß den Leibestod nach sich. Als Adam von Gott abfiel, und das göttliche πνεῦμα von ihm wich, da fiel auch die Natur und der Naturantheil an ihm, welcher an der Unvergänglichkeit des Geistes Theil nehmen sollte, von ihm ab, es trat ein Widerstreit zwischen seiner leiblichen und geistigen Natur ein, und er fing in demselben Augenblicke an zu sterben. Denn das, was wir gewöhnlich Sterben nennen, ist nur die letzte Entwickelung des Todeskeimes, den der Mensch von Geburt an in sich trägt, das völlige Auseinanderfallen seiner geistigen und leiblichen Natur. Vgl. Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. 1 Kor. 15, 21. — Das folgende καὶ οὕτως - - διῆλθεν bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, und der Apostel will sagen: zufolge dieses kausalen Verhältnisses zwischen Sünde und Tod hat der aus der Sünde des Einzigen entspringende Tod sich auf alle Menschen verbreitet (διέρχεσθαι = „sich ausbreiten"). Das ὁ θάνατος vor διῆλθεν fehlt in D. E. F. G., aber wohl nur aus Versehen, oder weil man es für entbehrlich hielt; Lachm. hat es mit Recht nach A. B. C. K. L. Sinait., Vulg. aufgenommen. Auf πάντας ἀνθρώπους liegt der Nachdruck, es steht im Gegensatze zu ἑνὸς ἀνθρώπου. — Der Grund für diese allgemeine Ausbreitung des Todes wird angegeben in dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Das ἐφ' ᾧ wird verschiedentlich bezogen und erklärt. Nach dem Vorgange des Origenes und des h. Augustin beziehen Estius, Cornel. a Lap., Klee, Aberle u. A. das Relativ auf ἑνὸς ἀνθρώπου und übersetzen: „in welchem (nämlich Adam) Alle sündigten." Sie erklären dann diese Worte so: Adam als der Stammvater der gesammten Menschheit schloß alle einzelnen Individuen des kommenden Geschlechts potentia in sich; er war somit der Repräsentant des ganzen Geschlechts, gleichsam das Genus, von welchem der einzelne Mensch seiner Naturseite nach nur einen Bruchtheil bildet. Als daher Adam sündigte, und in Folge dessen seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm von Gott als Gnadengeschenk verliehen war, verlor, haben alle Menschen in ihm an seiner Sünde und an seinem Verluste Theil genommen, werden also jetzt in demselben Zustande geboren, in welchem Adam nach dem Falle sich befand; sie tragen mithin den Sündenkeim von Adam her in sich, und sind deß-

halb auch der Sündenfolge, dem Tode unterworfen. In diesem Sinne sagt Augustin (Enchirid. cap. 26.): „Sic enim ille primus homo stirpem suam, quam peccando in se tanquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnatione obstrinxit, ut quidquid prolis ex illo et simul damnata, per quam peccaverat, coniuge per carnalem concupiscentiam nasceretur, traheret originale peccatum.“ Und an einer andern Stelle (lib. I. de baptiz. parvul. cap. 10.) sagt er: „Omnes in Adam peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt.“ Diese Uebersetzung und Erklärung gibt allerdings den Sinn dieser ganzen Stelle richtig wieder, allein sie greift der Explikation des Apostels vor, indem sie in dieses ἐφ' ᾧ hineinlegt, was Paulus erst in den folgenden beiden Versen aus einander setzt. Auch läßt sie sich grammatisch nicht rechtfertigen. Es kann sich nämlich ἐφ' ᾧ unmöglich direkt auf ἑνὸς ἀνθρώπου beziehen, einestheils weil es zu weit davon entfernt ist, dann aber auch weil, wenn es „in welchem“ heißen sollte, ἐν ᾧ stehen müßte. Ueberhaupt ist diese ganze Erklärung des ἐφ' ᾧ sichtbar aus dem Bestreben hervorgegangen, hier den kürzesten Ausdruck für das Dogma von der Erbsünde zu finden. Dieses Dogma liegt hier auch wirklich klar ausgesprochen; aber nicht in dem bloßen ἐφ' ᾧ, sondern erst wenn wir die beiden folgenden Verse hinzunehmen, in welchen der Apostel dieses ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον näher erläutert. Ueberdieß hat der Ausdruck ἐφ' ᾧ überall, wo er bei Paulus vorkommt, die Bedeutung einer Conjunktion, und muß aufgelöst werden ἐπὶ τούτῳ ὅτι, „auf Grund dessen daß“, *propterea quod*. Man vgl. 2 Kor. 5, 4., wo der Apostel von dem Tode und der Auferstehung sprechend sagt: „Denn auch wir, die wir in der Hütte (des Leibes) sind, seufzen belastet, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι“, welches die Vulgata richtig mit *eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri* wieder gibt. Ferner Phil. 3, 12. 4, 10., wo es die Vulgata das erste Mal mit *in quo*, das andere Mal mit *sicut* übersetzt. Das *in quo* der Vulgata an unserer Stelle muß also durch *in eo quod* i. e. *quatenus* aufgelöset werden. Beispiele bei den Profanen s. bei Meyer. Hiernach ist der Sinn: Durch Einen Menschen (Adam) ist die Sünde und, als Wirkung der Sünde, der Tod auf die Erde gekommen; und diese Wirkung der Sünde, der Tod, hat von dem Einen auf alle Menschen sich verbreitet,

weil bei allen die Ursache, nämlich die Sünde, vorhanden war, weil, als Adam sündigte, alle Menschen in und mit ihm gesündigt haben. — Dieß letztere ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον bedurfte aber einer Erläuterung und Begründung. Man hätte nämlich dem Apostel dagegen den Satz, den er oben 4, 15. selber als Grundsatz aufgestellt hat: „Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung", einwenden können; man hätte fragen können: Wie haben denn alle Menschen gesündigt, daß von Adam auf Alle der Tod übergegangen ist? etwa dadurch, daß Alle dem Adam in seinem Ungehorsam gegen Gottes Gebot nachahmten („exemplo Adami", Pelag.)? Aber wie verhält es sich dann mit denjenigen, die das positive Gesetz nicht hatten? Oder hingegen, ist wie der Tod Adams so auch dessen Ursache, seine Sünde, auf dem Wege der Natur, durch Zeugung, auf alle seine Nachkommen übergegangen? Paulus mußte sich also näher erklären über dieses ἥμαρτον, ob er persönliche Sünden darunter verstanden wissen wollte oder die Theilnahme an der Einen Geschlechtssünde Adams. Er bricht deßhalb den Satz ab, ohne das zweite Vergleichungsglied hinzuzufügen, und fährt

V. 13 f. fort: „Denn bis zum Gesetze (d. h. in der Periode von Adam bis auf Moses) war Sünde in der Welt; Sünde aber wird nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist." Der Apostel hat eben den Causalnexus zwischen Sünde und Tod behauptet und gesagt, der Tod sei von Adam deßhalb auf die Menschheit übergegangen, weil die Ursache des Todes, die Sünde, bei allen vorhanden sei. Da hätte man nun einwenden können: Wie aber war es in der Periode, wo noch kein Gesetz, also auch noch keine Sünde existirte? Wie konnte da der Tod herrschen, da die Ursache, die Sünde, fehlte? Der Apostel antwortet auf diese Frage mit dem allgemeinen Satze: Auch bis zur Periode des Gesetzes existirte die Sünde in der Welt, aber nicht als persönliche, zurechenbare Sünde, da es noch kein positives, äußeres Gesetz gab, sondern, wie von selbst folgt, als allgemeine, als Natur- oder Geschlechtssünde. — In dem ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται ist als zurechnendes Subjekt Gott gedacht, nicht, wie August., Ambros. u. A. meinen, die sündigenden Menschen selbst, die ihr Thun nicht als Sünde erkannt und angesehen hätten. Uebrigens darf man diesen Satz nicht so verstehen, als wenn das bloße Naturgesetz nicht zurechenbar machte —

hierüber hat Paulus sich oben 2, 14 ff. hinreichend erklärt —; vielmehr will er hier nur sagen, daß ohne positives Gesetz die Thatsünde, somit die persönliche Schuld nicht so sehr in Anschlag komme (s. zu 4, 15.), daß also, wenn dennoch von Adam bis Moses der Tod herrschte, dieser nicht Folge der persönlichen Sünde, sondern Folge der Geschlechtssünde, der Sünde Adams, war. Treffend bemerkt Reithmayr zu diesen Worten: „Der Apostel betrachtet die von Adam auf Alle übergehende Sünde als eine der persönlichen Entscheidung vorausgreifende, die Freiheit in der Regel überwältigende Kraft, folglich alle persönlichen Sünden im Naturzustande als Eins mit der Erbsünde. Erst wenn das äußere positive Gesetz hinzukommt, geht diese Einheit der Sünde der Person mit der der sündhaften Natur mehr aus einander, wenigstens für das Bewußtsein, und das Bestreben sich vom sündigen Adam loszureißen stellt sich entschiedener heraus. Nun beginnt auch dem Gesetze gegenüber die persönliche Zurechnung, während vorher die Person in der Natur und die Sünde jener in dieser aufging." Statt des Präsens ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου hat die jetzige Vulgata das Imperfekt.: *imputabatur, cum non esset lex;* wohingegen viele alte lateinische Handschriften ebenfalls das Präsens haben. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; nur bezieht die Vulgata das, was der griechische Text als allgemeinen Satz aufstellt, direkt auf die Zeit vor Moses. — V. 14. ist ἀλλὰ entgegensetzend: Obschon in der Periode vor Moses die Sünde von Gott nicht zugerechnet wurde, „dennoch hat geherrscht der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündigt nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams", d. i. welche nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten haben. Die Phrase ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι (= כִּדְמוּת, Ps. 58, 5.) τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, welche nicht mit ἐβασίλευσε (Chrysost.), sondern mit ἁμαρτήσαντας zu verbinden, ist aufzulösen: ὁμοίως τῇ παραβάσει Ἀδάμ. In dem ἐβασίλευσε wird der Tod als gewaltiger Herrscher personificirt. Es ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt: geherrscht hat der Tod, sich allgemein und nicht bloß hier und da geltend gemacht. — Hier erst können wir den Sinn des von V. 12. an Gesagten vollständig übersehen. Der Beweisgang des Apostels ist folgender: Durch Adam, den Stamm-

vater des Menschengeschlechts, ist die Sünde als böses Princip in die Welt eingedrungen; Wirkung und Folge dieser Sünde war der Tod. Dieser Tod hat sich von Adam, wie die Erfahrung lehrt, auf alle seine Nachkommen verbreitet, weil auch in Allen die Ursache des Todes, die Sünde, vorhanden war. Daß nun aber der Tod bei den Nachkommen Adams nicht Folge und Strafe eigener persönlicher Sünden sei, zeigt sich daraus, daß der Tod auch in der Periode herrschte, wo noch kein positives Gesetz, somit auch noch keine zurechenbare Sünde existirte. Damals von Adam bis Moses herrschte der Tod eben sowohl als später. Er konnte keine Folge und Strafe persönlicher Sünden sein, also mußte er Folge und Strafe der Ursünde Adams sein. *) Diese Ursünde Adams muß daher in allen Menschen vorhanden sein, da bei allen dieselbe Wirkung hervortritt; Alle müssen in Adam, ihrem Stammvater, gesündigt haben; mit andern Worten: die Sünde Adams muß Geschlechtssünde geworden, muß durch Zeugung in Alle übergegangen sein. Diesen Schluß spricht Paulus aber nicht ausdrücklich aus, sondern überläßt es dem Leser, ihn zu ziehen. Wir müssen somit, das sehen wir hier aus dieser Erläuterung, zu dem *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* (V. 12.) nach dem Sinne des Apostels allerdings ein *ἐν αὐτῷ* scil. *Ἀδάμ* ergänzen. Zugleich ergibt sich dann klar, wie sehr die Kirche in ihrem Rechte ist, wenn sie in den Worten des V's 12. das Dogma von der Erbsünde angedeutet findet (vgl. Conc. Trid. sess. V. decr. d. pecc. orig. 2. 4.). — In dem *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* geht Paulus auf V. 12. zurück, und deutet die dort abgebrochene Parallele zwischen Adam und Christus vorläufig an. Das Wort *τύπος*, „Vorbild, Beispiel" bezeichnet hier wie 1 Kor. 10, 6. „geschichtliches Vorbild." Der Genit. *μέλλοντος* ist nicht, wie Einige ihn genommen haben, Neutrum: „welches (*ὅς* für *ὅ*) ein Vorbild ist dessen, was einst geschehen sollte", sondern Maskulin. und *Ἀδάμ* zu

---

*) Chrysostom.: *εἰ γὰρ ἐξ ἁμαρτίας ὁ θάνατος τὴν ῥίζαν ἔσχε, νόμου δὲ οὐκ ὄντος ἡ ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται, πῶς ὁ θάνατος ἐκράτει; ὅθεν δῆλον ὅτι οὐκ αὐτὴ ἡ ἁμαρτία ἡ τῆς τοῦ νόμου παραβάσεως, ἀλλ' ἐκείνη ἡ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, ἧς ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη. Καὶ τίς ἡ τούτου ἀπόδειξις; τὸ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πάντας ἀποθνήσκειν· ἐβασίλευσε γὰρ κ. τ. λ.*

ergänzen: „Welcher ist ein Vorbild des künftigen (Adam d. i. Christi)." Vgl. 1 Kor. 15, 45., wo der Apostel Christum τὸν ἔσχατον Ἀδὰμ nennt; auch die Rabbinen nennen den Messias האדם האחרון. Adam ist aber in sofern ein Vorbild von Christus, als Beide Urheber gewisser Zustände für die Menschheit, Stammväter eigenthümlich bestimmter Generationen sind, als Jeder von Beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geschlechter übergegangen sind. Treffend Theophylakt: ὡς γὰρ ὁ παλαιὸς Ἀδὰμ πάντας ὑποδίκους ἐποίησε τῷ οἰκείῳ πταίσματι, καίτοι μὴ πταίσαντας, οὕτως ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε πάντας, καίτοι μὴ δικαιώσεως ἄξια ποιήσαντας. Der Apostel nennt hier Christum μέλλων Ἀδάμ, obgleich er schon erschienen, weil er sich in die Zeit des ersten Adam zurück versetzt.

V. 15. Stehen sich nun Adam und Christus darin parallel, daß sie beide Stammväter des Geschlechts sind, so sind sie doch darin verschieden, daß der Eine Urheber des Unheils, der Andere Urheber des Heils für die Menschen geworden ist. Aber es gibt noch andere Verschiedenheiten zwischen beiden, und die erste ist: Die durch Christus vermittelte Gnade hat sich viel kräftiger erwiesen als die verderbende Macht der Sünde Adams; sie hat nämlich die auf Alle sich erstreckende Wirkung der letztern überwunden. — Unter τὸ χάρισμα versteht Paulus hier nicht, wie unten 12, 6. 1 Kor. 12, 4 ff., eine einzelne Gnadengabe, sondern, wie aus dem Folgenden und aus V. 17. erhellt, die ganze Fülle von Gnaden, die uns in Christo zu Theil geworden ist. Ebenso denkt er bei τὸ παράπτωμα nicht so sehr an die thatsächliche Sünde Adams, als vielmehr an die auf alle seine Nachkommen sich erstreckende Wirkung derselben. Also: „Aber (obgleich Adam das Vorbild Christi ist, ist) nicht wie der Fall, so auch die Gnade", d. h. es findet ein Unterschied Statt zwischen dem Falle Adams und der Gnade Christi. Dieser Satz enthält gleichsam das Thema, welches der Apostel jetzt in zwei Gegensätzen durchführt. Den ersten Gegensatz oder die erste Verschiedenheit zwischen Adam's und Christi Einfluß gibt er in Form eines hypothetischen Schlusses a minori ad majus: „Denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so ist um vieles mehr die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des Ei-

nen Menschen Jesus Christus den Vielen reichlich zu Theile geworden." — Das πολλῷ μᾶλλον bezeichnet hier ein quantitatives Mehr der intensiven Kraftverweisung, nicht wie Chrysostom. u. A. meinen, ein logisches Mehr der Möglichkeit oder Gewißheit; denn nur so tritt der Unterschied der beiderseitigen Wirkung recht hervor. Das Maaß des Segens von Christo her, will der Apostel sagen, ist größer geworden als das Maaß des Unsegens, das wir von Adam erbten. Die Ausdrücke χάρις und δωρεά verhalten sich wie Ursache und Wirkung; aus der χάρις, der gnädigen Liebe Gottes, fließt die δωρεά, d. i. das Gnadengeschenk hervor. Der Aorist ἐπερίσσευσε bezieht sich auf die faktische Theilnahme der πολλοί, der bereits an Christum Glaubenden. Das ἐν χάριτι κ. τ. λ. ist nicht mit dem vorhergehenden ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά zu verbinden (dann müßte wohl der Artikel ἡ davor stehen; es müßte heißen: ἡ δωρεὰ ἡ ἐν χάριτι . . .), sondern mit ἐπερίσσευσεν, und es bezeichnet die aufopfernde Liebe Christi, als wodurch uns diese χάρις καὶ δωρεὰ τοῦ θεοῦ vermittelt ist (vgl. 2 Kor. 8, 9. 12, 8. 13, 13. Apstg. 15, 11.). — Dem παράπτωμα des Vordersatzes entspricht im Nachsatze das ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ δωρεά, dem τοῦ ἑνὸς das τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου und dem οἱ πολλοὶ ἀπέθανον das εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. Ueber die Bezeichnung Christi als des Einen Menschen, die hier zunächst veranlaßt ist durch den Gegensatz gegen den Einen Adam, vgl. das zu 1 Kor. 15, 21. Hebr. 2, 11. Gesagte. Statt οἱ πολλοί im Vordersatze sollte man eigentlich πάντες erwarten; denn Alle sind gestorben oder müssen sterben. Der Apostel braucht aber οἱ πολλοί einestheils, weil dieses Wort einen schärfern Gegensatz zu ἑνός bildet („possunt aliqua esse omnia, quae non sunt multa", August.), anderntheils um Gleichförmigkeit mit dem Nachsatze hervorzubringen; denn im Nachsatze konnte er nicht füglich πάντες setzen, weil er nicht sagen konnte, daß die Gnade sich schon auf Alle verbreitet habe. So Estius. Vgl. V. 19.

V. 16 f. Hier gibt der Apostel eine zweite Verschiedenheit zwischen Adams und Christi Einfluß. — Das καὶ οὐχ - - δώρημα übersetzen die Meisten: „Und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk", und sie erklären dann: das Gnadengeschenk ist nicht so, als ob es durch Einen, der gesün-

digt hat, verursacht wäre; vielmehr ist es, wie das Folgende sagt, durch viele Fehltritte, *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, veranlaßt. So Meyer u. A. Allein dieser Erklärung steht entgegen, daß unser Satz Alles implicite in sich schließen muß, was die nachfolgende Begründung und Entwickelung: *τὸ μὲν γὰρ κρῖμα κ. τ. λ.*, mit sich führt; nach dieser Erklärung aber wäre sowohl das *κατάκριμα* als das *δικαίωμα* ausgeschlossen, und Alles käme nur auf das *ἑνὸς* an. Besser also supplirt man mit Estius u. A. zu *ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* aus V. 12.: *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*; wir brauchen dieß aber nur ganz im Allgemeinen zu ergänzen. Es ist dann zu übersetzen: „Und nicht wie (das) durch Einen, der gesündigt hat, (Entstandene, ist) die Gabe." Diese Deutung erhält ihre Bestätigung durch V. 17. — Statt *ἁμαρτήσαντος* lesen D. E. F. G. al. *ἁμαρτήματος*, und darnach hat unsere jetzige Vulgata *per unum peccatum*, obwohl einige lateinische Väter *per unum peccantem* lesen. Erstere Lesart verdient als die äußerlich am meisten verbürgte und als die schwierigste entschieden den Vorzug; der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. — Dieser Satz erhält nun im Folgenden: *τὸ μὲν γὰρ κρῖμα* und *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ.* V. 17. eine doppelte Begründung und Erläuterung. Erste Begründung: „Denn der Urtheilsspruch von Einem her (wurde) zur Verdammniß; die Gnadengabe aber auf Anlaß vieler Sünden (wurde) zur Rechtfertigung." Es ist, wie sich leicht von selbst ergibt, in jedem Satztheile ein *ἐγένετο* zu ergänzen. — *κρῖμα* ist das Urtheil, welches Gott als Richter fällt. Dieses Urtheil ist zu einer Verurtheilung, zu einem *κατάκριμα* geworden; dagegen das in Christo uns geschenkte *χάρισμα* (vgl. V. 15.) zu einer Gerechterklärung, zu einem *δικαίωμα*. Es stehen sich gegenüber *κρῖμα* und *χάρισμα*, *κατάκριμα* und *δικαίωμα*; der Hauptnachdruck liegt aber auf dem Gegensatze von *ἑνός* und *πολλῶν*. Der Unterschied zwischen Adam's und Christi Einfluß besteht also ferner darin, daß dort der Urtheilsspruch, der über den Einen Adam wegen Einer Sünde erging, für Alle ein Verdammungsurtheil wurde; hier hingegen das Gnadengeschenk, welches viele Fehltritte veranlaßten, ein Rechtfertigungsurtheil wurde. Dort war eine Einheit, hier eine Vielheit das Veranlassende. —

V. 17. Hier die zweite Begründung des Satzes V. 16.: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα*, und zugleich eine nochmalige Hervorhebung des V. 15. bereits ausgesprochenen Gedankens, daß die Gnade in Christo mächtiger sei als die Sünde Adams. — Die verschiedenen Lesarten: *τῷ τοῦ ἑνός* — oder *ἐν ἑνί* — oder *ἐν ἑνὸς παραπτώματι*, verändern den Sinn im Wesentlichen nicht. Die Vulgata hat mit B. C. K. L. Sinait., Chrysostom., Theod., Theophyl., Augustin u. A. gelesen: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*, wie V. 15., und diese Lesart hat auch Lachmann (größere Ausg.) aufgenommen. Die meiste äußere Bürgschaft und die größte innere Wahrscheinlichkeit hat die von Tischendorf recipirte Lesart *ἐν ἑνὶ παραπτώματι*: „Denn wenn durch Einen Fehltritt der Tod herrschte durch den Einen, so werden um vieles mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Rechtfertigung empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesum Christum." — *διὰ τοῦ ἑνός*, d. i. durch den Einen (Adam) vermittelt, ist noch hinzugefügt, um das *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* des Nachsatzes recht nachdrücklich vorzubereiten (Meyer). Statt *τῆς δωρεᾶς τῆς δικ.* hat die Vulg. *donationis et justitiae.* — Die Gegensätze sind hier *ἐν ἑνὶ παραπτώματι* und *οἱ τὴν περισσείαν - λαμβάνοντες*, dann *ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν* und *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν*. Der Apostel setzt dem *ἐν ἑνὶ παραπτώματι* nicht *ἐν τῇ περισσείᾳ*, und dem Nominativ *ὁ θάνατος* nicht den Nominativ *ἡ ζωή* entgegen, und sagt nicht etwa: „denn wenn durch Einen Fehltritt der Tod herrschte, so wird um vieles mehr durch die Fülle der Gnade das Leben herrschen"; sondern er wechselt hier mit dem Subjekte im Vorder- und Nachsatze. Dieß ist nicht ohne Bedeutung. In der vorchristlichen Zeit nämlich herrschte der Tod, durch die Sünde eingeführt, als Tyrann; er war das Herrschende, die in Adam gefallene Menschheit aber das Beherrschte. In Christo aber werden die früher Beherrschten die Herrschenden (vgl. 1 Kor, 4, 8. 2 Tim. 2, 12.); in ihm haben die Gläubigen den Tod überwunden und den Keim eines neuen und ewigen Lebens in sich aufgenommen, der in der seligen Auferstehung zur Reife gelangt. Und dieses ewig selige Leben hat hier Paulus bei *ἐν ζωῇ* besonders im Auge. Die zweite Verschiedenheit (vgl. V. 15.) zwischen Adam's und Christi Einfluß ist also ein qualitatives Mehr auf der Seite

der von Christo ausgegangenen Wirkung. Dort ist eine göttliche Rechtshandlung und als deren Folge eine Privation; hier eine das Recht bei Weitem überbietende Gnadenhandlung und in Folge derselben nicht nur Aufhebung der Privation, sondern eine überschwängliche Position (Tholuck).

V. 18. Aus dem Gesagten zieht nun Paulus die Folgerung (ἄρα οὖν), und vollendet damit zugleich die V. 12. abgebrochene Vergleichung zwischen Adam und Christus, nachdem er in den Zwischensätzen V. 15—17. die einzelnen Gegensätze und Verschiedenheiten, die zwischen Beiden obwalten, hervorgehoben hat. Beide Vergleichungsglieder sind unvollständig; sie lassen sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen. Aus V. 16. ließe sich hinter δι' ἑνὸς παραπτώματος etwa ergänzen: τὸ κρῖμα ἐγένετο, und nach δι' ἑνὸς δικαιώματος ebenfalls aus V. 16.: τὸ χάρισμα ἐγένετο. Besser aber ergänzt man mit Winer (Gram. S. 518.) etwas Unbestimmtes, etwa ἐγένετο oder das impersonelle ἀπέβη = *res cessit, abiit in etc.*: „Demnach also, wie (es) durch Eines Fall für alle Menschen zur Verdammniß (gekommen ist), so (ist es) auch durch Eines Rechtserfüllung für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens (gekommen)." Wir nehmen mit der Vulg., Theodoret., Theophyl., Erasm., Tholuck u. A. den Genit. ἑνός beide Mal als Maskul., weil dieß am besten zu dem Vorherigen paßt. Das Wort δικαίωμα, welches hier im Gegensatze zu παράπτωμα steht, und an dessen Stelle gleich V. 19. ὑπακοή tritt, bezeichnet die „gerechte Handlung" oder das „Gutmachen des Unrechts", nicht wie V. 16., wo es dem κατάκριμα gegenüberstand, den „Rechtfertigungsspruch." Der Apostel versteht ohne Zweifel darunter den Tod Christi, welcher der Beweis des höchsten Gehorsams und dadurch die höchste sittliche Handlung war. So auch Theodoret.: τί δὲ τοῦ Ἀδὰμ τὸ παράπτωμα; ἡ παρακοή· τί τοῦ κυρίου τὸ δικαίωμα; ἡ ὑπακοή. — Objektiv und seiner Intention nach hat Christus für alle Menschen die Rechtfertigung durch sein Gehorsamsopfer erwirkt; daher πάντας. Oder man kann auch mit dem h. Thomas sagen: „Justificatio Christi transit in justificationem omnium, quantum *ad sufficientiam*, licet quantum *ad efficientiam* procedit in solos fideles." Das εἰς δικαίωσιν ζωῆς, d. h. zur Rechtfertigung, welche vom

Tode befreit und des wahren ewigen Lebens theilhaft macht, bildet den Gegensatz zu εἰς κατάκριμα.

V. 19. Nähere Erklärung des Vorhergehenden: „Wie nämlich (γάρ) durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden." — Das erste οἱ πολλοί ist hier wieder in derselben Weise wie V. 15. zu erklären. Der Ausdruck κατέστησαν, eigentlich „darstellen, hinstellen", dann „zu etwas machen", ist kräftiger als das bloße εἶναι oder ὑπάρχειν. Vulg.: *peccatores constituti sunt* (vgl. Jak. 4, 4. 2 Petr. 1, 8.). Das Futur. κατασταθήσονται steht in Beziehung auf das zweite οἱ πολλοί, worin Paulus Alle zusammenfaßt, die auch künftig durch Christus zur Rechtfertigung gelangen. Uebrigens spricht diese Stelle deutlich für die katholische Lehre von der Erbsünde, und es wird in derselben klar und bestimmt die protestantische Rechtfertigungslehre abgewiesen. Denn nach dem vorliegenden Vergleiche besteht die Rechtfertigung des Sünders nicht bloß darin, daß ihm die Sünden wegen der Verdienste Christi nur nicht zugerechnet werden, daß er vor Gott bloß als Gerechter erscheint, ohne es wirklich innerlich zu sein; sondern wie der Mensch durch Adams Ungehorsam wirklich Sünder ist, und nicht bloß als solcher erscheint, so wird er durch Christus auch wirklich innerlich gerecht, und nicht werden seine Sünden in den Augen Gottes durch Christi Gehorsamsthat bloß zugedeckt.

V. 20 f. In diesen beiden Versen deutet Paulus nur ganz kurz die Bedeutung des mosaischen Gesetzes für den bereits vorhandenen sündhaften Zustand der Menschheit an, das Nähere über diesen wichtigen Punkt auf später (Kap. 7.) verschiebend. Schon oben V. 13 f. hat er die Periode vor und unter dem Gesetze unterschieden und bemerkt, daß auch in der vorgesetzlichen Periode die Sünde geherrscht habe; diese sei nur nicht als Gesetzesverletzung, als persönliche bewußte Sünde angerechnet, da noch kein positives Gesetz existirte. Es war also noch zu erwägen übrig, welchen Einfluß das mosaische Gesetz auf die bereits bestehenden Verhältnisse ausgeübt habe. Da heißt es nun hier: „Das Gesetz aber trat dazwischen ein, damit das Vergehen sich häufe; als aber die Sünde sich häufte, da wurde die Gnade noch reichlicher, damit,

wie die Sünde herrschte im Tode, so auch die Gnade herrschte durch Rechtfertigung zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn." — Den Ausdruck *νόμος παρεισῆλθεν* erklärt Meyer: „Das Gesetz kam noch darneben (zur *ἁμαρτία*, welche bereits eingekommen war, V. 12.) ein" (in die Welt). Besser Estius u. A.: „Lex prohibens peccatum *medio tempore inter Adam et Christum* subingressa est." Jedoch der Begriff der Heimlichkeit, welche in dem *sub*ingressa und in dem *sub*intravit der Vulgata angedeutet ist, liegt nicht in dem *παρεισῆλθε* an sich, und wird hier auch durch den Context nicht gefordert, wie Gal. 2, 4.; wohl aber wird durch *παρεισέρχεσθαι* auf den transitorischen Charakter des alttestamentlichen Gesetzes hingedeutet. — Das folgende *ἵνα* ist final, nicht mit Chrysostom. u. A. konsekutiv zu fassen. Allerdings war der letzte Zweck, den Gott bei der Gebung des Gesetzes im Auge hatte, die Abwehr der Sünden. Allein diesen Zweck erreichte es bei den obwaltenden Umständen, bei der sündhaften Neigung des Menschen, direkt nicht; es hatte vielmehr zunächst den Erfolg, daß an seinen Geboten und Verboten die sündhaften Triebe auflebten, daß die natürliche Hinneigung zum Verbotenen eine bestimmte Richtung gewann, und so die bewußten Thatsünden mehrte (vgl. 7, 13.). Aber auch dieser nächste Erfolg des Gesetzes war von Gott, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar intendirt, fand seine Stelle in der göttlichen Heilsökonomie. Die Häufung der bewußten Sünden, und damit das Bewußtsein unter der Herrschaft der Sünde zu stehen und sich nicht selbst davon befreien zu können, sollte das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und dieses Gefühl das Verlangen nach einem Erlöser wecken. Durch dieses Gefühl und Verlangen wurde die Menschheit erst zur gläubigen Aufnahme des Erlösers und damit zur Entsündigung befähigt, und in dieser Rücksicht nennt Paulus Gal. 3, 24. das Gesetz den *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Vgl. Gal. 3, 19., wo der Apostel über den Zweck des Gesetzes ähnlich wie hier sich ausspricht. Treffend Augustin (in Psalm. 102.): „Ideo lex data est, ut crescente peccato humiliarentur superbi, superbi humiliati confiterentur, confessi sanarentur. Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinae; - - augetur morbus, crescit malitia, quaeritur medicus et totum sanatur." — Der Singular *παράπτωμα*

ist collektivisch zu fassen und von der Gesammtheit der Uebertretungen des Gesetzes zu verstehen. Das folgende ἁμαρτία bezeichnet dann mehr die Sündhaftigkeit (s. zu V. 12.). — οὗ nimmt man hier am besten als Partikel der Zeit, nicht als Partikel des Ortes „wo". Das Verbum ὑπερπερισσεύειν heißt eigentlich „übergroß sein", *supra modum redundare*. Oben V. 15. hat der Apostel dem einfachen παράπτωμα ein einfaches περισσεύειν der Gnade gegenübergestellt; hier aber, wo er von der Mehrung der Sünden durch das Gesetz gesprochen, gebraucht er ὑπερπερισσεύειν (vgl. 2 Kor. 7, 4.), um auszudrücken, daß jegliches Maaß der Sünden durch die Gnade Christi überboten werde. — V. 21. gibt dann den höhern Zweck an, welchem das πλεονάζειν der Sünde dienen mußte. Das ἐν τῷ θανάτῳ ist nicht, wie Einige wollen, gleichbedeutend mit εἰς τὸν θάνατον, „zum Tode"; vielmehr bezeichnet jenes die Sphäre, gleichsam das Gebiet, worin das Herrschen der Sünde sich erweiset (vgl. V. 12.). In dem διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον bezeichnet διά das Mittel, εἰς aber das Ziel der Herrschaft der Gnade. Die Gnade herrscht dadurch, daß sie den Menschen rechtfertigt und durch die Rechtfertigung zu seinem Ziele, dem ewigem Leben, führt. Alles dieses bewirkt die Gnade aber nur durch den Einen Mittler, der da ist Jesus Christus. In diesem Schlusse kehrt der Apostel zum Anfange und zu dem Hauptthema des ganzen Kapitels wieder zurück: In Christo ist unser Heil sicher gestellt, in ihm können wir uns rühmen der Hoffnung der ewigen Seligkeit und in dieser Hoffnung uns freuen in den Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Denn diese Hoffnung täuscht nicht, da sie durch eine Reihe göttlicher Unterpfänder verbürgt ist.

Zweiter Abschnitt.

Die sittlichen Wirkungen der Rechtfertigung.

(6, 1 — 8, 39.)

Der Apostel hat bisher die Lehre von der christlichen Rechtfertigung durch den Glauben abgehandelt und in sofern die Ausführung seines Thema's, welches er 1, 17. aufgestellt, gegeben. Alle Menschen sind von Natur aus Sünder und stehen unter dem Zorne Gottes; von seinem ersten Stammvater Adam hat das ganze Geschlecht die Sünde mit ihren Folgen als Erbschaft überkommen; Rechtfertigung vor Gott und Heil ist für dasselbe einzig und allein in Christo zu finden; dieser, den Gott aus reiner Gnade uns geschenkt, hat durch seinen Kreuzestod die Schuld der Menschheit getilgt und ist durch seine Auferstehung der Stammvater eines neuen Geschlechts, der zweite Adam, geworden; die Grundbedingung zur Erlangung dieser Gnade war von jeher und ist noch immer von Seiten der Menschen der Glaube, d. i. die volle, unbedingte, rückhaltlose Hingabe an das in Christo uns dargebotene Heil; — das waren die Cardinalpunkte, um welche der vorhergehende Theil des Briefes sich drehete. Paulus hat aber bisher fast nur die objektive Seite dieser Lehre entwickelt und dargestellt. Um nun sein Thema allseitig zu erörtern, mußte er auch die subjektive Seite dieser christlichen Wahrheit in den Kreis seiner Betrachtung ziehen; er mußte zeigen, daß das Evangelium, gläubig aufgenommen, wirklich eine Gotteskraft (vgl. 1, 16.), ein göttlicher Keim sei, der in reinem Herzen bewahrt und in Liebe gepflegt, die herrlichsten Früchte trage. Daher geht er jetzt über zu den Wirkungen der rechtfertigenden Gnade im Menschen. Die Rechtfertigung in Christo — das sind die Grundgedanken dieses Ab-

schnitts — ist keine bloß äußere, sondern eine innere; in ihr geht eine völlige sittliche Umwandlung des Menschen vor sich, ein ganz neues Lebenselement wird da dem Gläubigen eingepflanzt. Der Sünde ist der Christ, der gläubig in den Kreuzestod Christi eingegangen, abgestorben; ebenso ist er dem alttestamentlichen Gesetze, insofern es als äußeres Gesetz dem Menschen starr gegenüberstand und als objektives Gewissen den natürlichen Zwiespalt im Menschen aufregte und zum Bewußtsein brachte, enthoben. Denn in ihm wohnt der h. Geist, der die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, in sein Herz ausgießt und dadurch den unseligen Zwiespalt in ihm aufhebt, der da Friede und Freude gibt und den Menschen schon hienieden zum Kinde Gottes macht. Zwar wirkt der h. Geist dieses Alles zunächst nur in unserm Geiste; denn dem Leibe nach sind wir, wie die tägliche Erfahrung zeigt, vielen Leiden und Drangsalen hier auf Erden unterworfen. Allein auch unser Leib wird dereinst in die Erlösung und in die unvergängliche Herrlichkeit aufgenommen werden; dafür bürgt uns das Sehnen und Seufzen nach Erlösung, welches durch die ganze bewußtlose Natur geht, davon legt auch Zeugniß ab unser eigenes tiefstes Bewußtsein in jenen Augenblicken der Erhebung, wo der Geist Gottes ganz besonders in uns wirksam ist.

§. 9. Das sittliche Leben des Gerechtfertigten.

6, 1 — 7, 6.

Paulus hat 5, 20. gesagt, als die Sünde sich gehäuft, habe die Gnade sich noch reichlicher, sich überschwänglich reich erwiesen. Aus diesem Satze konnten die Leser möglicherweise die Folgerung ziehen: Also muß man nur immer sündigen, damit Gott so Gelegenheit habe, seine Gnade recht reichlich zu erweisen; unsere Sünde dient somit wenigstens indirekt zur Verherrlichung Gottes. Gegen diese Folgerung erklärt er sich nun zunächst mit aller Entschiedenheit: Man darf nicht, sagt er, in der Sünde verharren wollen, damit die Gnade sich häufe; vielmehr ist der auf Christus Getaufte der Sünde abgestorben und wandelt in einem neuen Leben; er darf sich also von der Sünde nicht beherrschen lassen. Zwar ist, fährt dann der Apostel weiter fort, der Christ von dem alttestamentlichen Gesetze als solchem ent-

bunden; allein dieses Entbundensein schließt nicht die Freiheit zum Sündigen in sich. Vielmehr wird der wahre Diener Gottes von Innen heraus durch den h. Geist getrieben, den Willen desselben zu erfüllen.

V. 1 f.: „Was sollen wir nun (dem 5, 20. 21. Gesagten zufolge) sagen? Sollen wir bei der Sünde verharren, damit die Gnade sich häufe?" — ἐπιμένωμεν ist Coniunctivus deliberativus (Win. S. 255.). Die Recepta hat das Futur. ἐπιμενοῦμεν, und darnach die Vulgata *permanebimus*. Der Sinn bleibt zwar derselbe; allein der Conjunctiv ist am meisten verbürgt. — Durch die gewöhnliche Formel μὴ γένοιτο (vgl. 3, 4.) weiset der Apostel V. 2. die vorhergehende Folgerung aus seinen Worten mit Abscheu zurück, und setzt ihr dann als Widerlegung die allgemein anerkannte Wahrheit entgegen, daß der Christ der Sünde abgestorben sei: „Da wir ja der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?" — οἵτινες = *quippe qui*. Das ζῆν und ἀποθνήσκειν τινί ist eine bei Paulus mehrmals wiederkehrende tropische Ausdrucksweise für „mit Jemanden Verbindung und Gemeinschaft unterhalten oder abbrechen" (vgl. Gal. 2, 19. Kol. 2, 20.). Der Christ, der bisher in der Sünde, wie in seinem Lebenselemente (ἐν), lebte, hat als solcher derselben entsagt, ist für sie todt, da er jetzt in Christo ein wahres höheres Leben hat.

V. 3 f. Die eben ausgesprochene Wahrheit, daß der Christ der Sünde abgestorben sei, erläutert und begründet der Apostel nun aus dem Ritus und der Bedeutung der h. Taufe. In der ersten christlichen Zeit wurde nämlich der Taufakt so vollzogen, daß der Täufling ganz in's Wasser untergetaucht wurde, und dann wieder auftauchte. Man nannte daher diesen Akt κατάδυσις und ἀνάδυσις. Dieses Unter- und Wiederauftauchen war zunächst ein Symbol der beiden Hauptwirkungen der Taufe, nämlich der Sündenvergebung, also des Ersterbens des alten Menschen in uns, und der Mittheilung eines neuen Lebenselements, also der Wiedergeburt, der Erstehung des neuen Menschen. Diese beiden Wirkungen der Taufe gründen aber in dem Tode und in der Auferstehung Christi; denn der alte Mensch der Sünde in uns stirbt nur in Folge des Todes Christi, und der neue Mensch wird in uns nur geboren in Folge der Auferstehung Christi (s. zu 4, 25.). Somit war das Untertau-

chen und Auftauchen bei der Taufe zugleich ein Symbol des Todes und der Auferstehung Christi. — Die Partik. ἢ bei direkten Fragen setzt eine Ellipse voraus, hier: „Ihr werdet dieses zugestehen — oder wisset ihr etwa nicht, daß wir, so viele wir getauft sind auf Christum Jesum, auf seinen Tod getauft sind?" Das βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν darf nicht dahin verflacht werden, als hieße es bloß: „auf den Glauben an Christum Jesum getauft werden" (vgl. Apstg. 8, 16. 19, 5.); vielmehr bezeichnet es: „getauft werden zur Lebensgemeinschaft mit Christo" (eigentlich: „untergetaucht werden in Christum"). Durch die Taufe nämlich werden wir Christo wahrhaft eingepflanzt, werden Glieder seines mystischen Leibes, von seinem Fleische und von seinem Beine, wie der Apostel Eph. 5, 30. sagt. Vgl. Gal. 3, 27. Ebenfalls heißt βαπτίζεσθαι εἰς θάνατον αὐτοῦ nicht: „getauft werden auf den Glauben an seinen Tod", sondern: „in Beziehung auf seinen Tod, um seinen Tod zu sterben." Was an Christo, dem Haupte und Stammvater aller Gläubigen, vorging, das ging ideell zugleich an Allen vor, die durch Glauben und Taufe seine Glieder werden. In seinem Tode sind alle die Seinigen dem alten Menschen nach wahrhaft mitgestorben, in seiner Auferstehung sind alle dem neuen Menschen nach mit auferstanden. Christi Tod und Auferstehung hat sich im Laufe der Zeit an Jedem von uns auszuwirken, seine Geschichte muß sich an Jedem, der zum Heile kommen will, lebendig wiederholen (vgl. Kol. 2, 11 f.). Schön sagt in diesem Sinne der heil. Augustin (Enchir. cap. 25.): „Quidquid gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertia die, in ascensione in coelum et in sedere ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita christiana, quae hic geritur." — Sind wir aber mit Christo gestorben, so sind wir auch mit ihm begraben, um mit ihm als neue Menschen wieder aufzuerstehen. Daher fährt der Apostel V. 4. fort: „Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod." Das εἰς τὸν θάνατον kann grammatisch sowohl (mit Estius) auf συνετάφημεν als auch (mit den Meisten) auf βαπτίσματος bezogen werden. Im erstern Falle ist τῆς ἁμαρτίας: „in den Tod der Sünde", im letztern τοῦ Χριστοῦ zu ergänzen. Letztere Bezie-

hung verdient aber nicht bloß den Vorzug, sondern ist nach V. 3. durchaus nothwendig. Durch die Taufe, wodurch wir geistiger Weise in den Tod Christi eingehen, mit ihm dem alten Menschen nach sterben, sind wir zugleich mit ihm begraben (s. zu 1 Kor. 15, 4.); und dieses Begräbniß symbolisirt sich in der *κατάδυσις* bei der h. Taufe. — Der Zweck dieser Todesgemeinschaft mit Christo ist aber der, daß wir zum Leben auferstehen: „damit, wie Christus erweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir wandeln in der Neuheit des Lebens.“ Da sonst gewöhnlich die Auferweckung Christi der Allmacht Gottes zugeschrieben wird (vgl. 1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 13, 4. Eph. 1, 19 f.), so haben Einige *διὰ τῆς δόξης* gradezu in der Bedeutung von *διὰ τῆς δυνάμεως* nehmen wollen; aber mit Unrecht. Der Apostel faßt in diesem mit einer gewissen Feierlichkeit gewählten Ausdrucke alle glorreichen Eigenschaften Gottes zusammen, welche sich in der Auferweckung Christi offenbarten, insbesondere seine Macht, Weisheit, Güte. — *ἐν καινότητι ζωῆς*, d. h. in einem neuen Leben, welches da ist nach Christo, abgestorben der Sünde. Das Substantiv *καινότης* hebt das Moment der Neuheit mehr hervor, als wenn dastände *ἐν καινῇ ζωῇ* (Win. S. 211.). — Zum ganzen Gedanken vgl. Kol. 2, 12.

V. 5 f. Der letzte Gedanke des vorigen V's wird hier dadurch bestätigt, daß der Apostel sagt, die Gemeinschaft des Todes Christi führe naturgemäß auch die seiner Auferstehung mit sich: „Denn wenn wir Genossen geworden sind, der Aehnlichkeit nach, seines Todes, so werden wir es doch auch seiner Auferstehung sein.“ — *εἰ* ist hypothetische Schlußpartikel: „wenn es wahr ist, daß —, so u. s. w.“ Statt *ἀλλὰ* haben E. G., Vulg., Itala und mehrere lat. Väter *ἅμα*, *simul*. Der Ausdruck *σύμφυτος* (von *συμφύω*) eigentlich „zusammengewachsen, verwachsen“, drückt die innigste Wesensverbindung aus. Wir lassen die Genitive *τοῦ θανάτου αὐτοῦ* und *τῆς ἀναστάσεως* unmittelbar von *σύμφυτοι* abhängig sein und nehmen *τῷ ὁμοιώματι* als Dativ der Gemäßheit. Vgl. Eph. 2, 3.: *ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*. S. Krüger §. 48, 15, 4. Paulus fügt dieses *τῷ ὁμοιώματι* hinzu, weil das Sterben unsererseits nur geistlicher Weise geschieht, das Sterben Christi aber ein leibliches war, mithin das unserige dem seinigen zwar ähn-

lich, nicht aber ganz gleich ist. Er will sagen: Wenn wir in der h. Taufe, ähnlich wie Christus, dem alten Menschen nach gestorben sind, so werden und sollen wir auch mit ihm als neue Menschen auferstehen. Die Vulgata hat: *si enim complantati facti sumus etc.*; sie leitet also das Wort σύμφυτος von συμφυτεύειν, „zusammenpflanzen", ab. Darnach erklärt Estius: „Wenn wir nach Art der Pfropfreiser, welche dem Baume eingesetzt werden und von daher ihren Saft erhalten, dem Tode Christi eingepflanzt sind, so werden wir von ihm auch unser Leben, unsere Auferstehung, erhalten." — Andere (Erasm., Grot., Maier) suppliren zu σύμφυτοι den Dativ τῷ Χριστῷ, und nehmen τῷ ὁμοιώματι als Dativus instrumenti: „Wenn wir mit Christo zusammengewachsen sind durch die Aehnlichkeit seines Todes." Dann müßte aber vor τῆς ἀναστάσεως ebenfalls τῷ ὁμοιώματι ergänzt werden, was nicht nur grammatisch schwierig ist, sondern auch darum nicht angeht, weil der Christ zwar den Tod Jesu auf ähnliche Weise in sich wiederholen, dessen Auferstehung aber nicht bloß in ähnlicher Weise, sondern im vollen, ganzen Sinne sich zu eigen machen soll (de Wette). Noch Andere (Chrysost., Theophyl., de Wette, Tholuck, Meyer) verbinden σύμφυτοι unmittelbar mit τῷ ὁμοιώματι und ergänzen entweder diesen Dativ vor τῆς ἀναστάσεως oder ziehen letztern Genitiv nach einem harten Constructionswechsel zu σύμφυτοι. Allein die Worte: „wenn wir zusammengewachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes", geben keinen passenden Sinn. — Das Futur. ἐσόμεθα drückt nicht bloß die Zukunft aus, sondern schließt zugleich die Ermahnung in sich, daß wir uns bemühen sollen, Genossen der Auferstehung Christi zu werden. An diese Aufforderung schließt sich dann V. 6. als Beweggrund unmittelbar an: „da wir dieß wissen (und wohl erwägen sollen), daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ist, damit der Sündenleib vernichtet werde, auf daß wir der Sünde nicht mehr dienen." — Der Ausdruck παλαιὸς ἄνθρωπος bezeichnet dem Apostel den Menschen vor der Wiedergeburt, also den Menschen, wie er dermalen seiner natürlichen Herstammung vom ersten Adam nach ist, mit Sünden behaftet und zur Sünde geneigt; wohingegen er den aus Christo, dem zweiten Adam, Wiedergebornen einen καινὸν ἄνθρωπον nennt (vgl. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9 f.). Aehnlich nannten die

Rabbinen den jüdischen Proselyten eine „neue Creatur." — *συνεσταυρώθη* scil. *τῷ Χριστῷ*. Das „Kreuzigen" bezeichnet hier die Vernichtung, Ausrottung der sündhaften Triebe und Neigungen, mit der Nebenvorstellung des Schmerzhaften, welches eine solche Ausrottung für den natürlichen Menschen hat. Der Mensch, welcher mit Christus wahrhaft auferstehen will, der muß auch mit ihm den Leidensweg und die Kreuzigung durchmachen (Gal. 2, 20.). — Das folgende *ἵνα καταργηθῇ κ. τ. λ.* fassen Einige als Erklärung, in welcher Weise diese Mitkreuzigung sich vollziehe: „so daß der Sündenleib vernichtet ist." Besser aber halten wir *ἵνα* in seiner ursprünglichen Bedeutung fest. Dann ist das zweite Satzglied *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* der concret ausgedrückte Zweck von dem allgemein bezeichneten *καταργηθῆναι* des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (vgl. Win. S. 539.). Der Ausdruck *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* wird verschiedentlich erklärt. Einige verstehen darunter die „Gesammtheit der Sünden", Andere das „Wesen der Sünde", indem sie das hebr. עֲצַם vergleichen, noch Andere (auch Estius, Corn. a Lap.) „die Masse der Sünden." Alle diese Erklärungen sind zu gesucht und gekünstelt. *Σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist nichts anders als der Leib, welcher der Sünde angehört oder dient, in welchem die Sünde herrscht, den die inwohnende Concupiscenz sich zum Organe macht, also dasselbe, was der Apostel Gal. 5, 24. *σάρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* und Kol. 2, 11. *σῶμα τῆς σαρκός* nennt. Dieser Sündenleib, oder wie wir es nennen würden, diese böse Begierlichkeit, die dem *πνεῦμα* in uns feindlich entgegensteht, muß durch Kreuzigung erst vernichtet werden, wenn wir der Dienstbarkeit der Sünde (vgl. Joh. 8, 34.) enthoben und neugeboren werden wollen. Der Apostel braucht hier *σῶμα* und nicht *σάρξ* oder *ἐπιθυμία*, um im Bilde der Kreuzigung zu bleiben.

V. 7. Der eben ausgesprochene Satz, daß der mit Christo gekreuzigte Christ nicht mehr der Sünde dienen dürfe, findet hier seine Begründung (*γάρ*) durch den allgemeinen Gedanken: „Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde." — *ὁ ἀποθανών* ist hier vom physischen, nicht mit Vielen vom ethischen Gestorbensein zu verstehen; letztere Fassung: „wer der Sünde gestorben ist, der u. s. w." ergäbe eine

Tautologie. Die Vorstellung des ethischen Sterbens kehrt erst im Folgenden wieder. — Das Verbum δικαιοῦν hat hier, wie häufig das entsprechende הִצְדִּיק (vgl. 2 Mos. 23, 7. 5 Mos. 25, 1. Jes. 5, 23.) die Bedeutung von „lossprechen". Paulus will also einfach nur sagen: „Der Gestorbene ist frei von der Sünde, kann nicht mehr sündigen." In Verbindung mit dem Vorhergehenden ist dann der Gedanke: Wie ein Todter nicht mehr sündigen kann, so kann auch bei dem, der mit Christo wahrhaft gekreuzigt ist, und der den Sündenleib in sich vernichtet hat, von Sünde nicht mehr die Rede sein. Ein solcher ist für ihre Reize nicht mehr empfänglich, er ist für sie todt (Chrysost., Estius u. A.). — Verfehlt ist es, wenn Einige hier das jüdische Dogma, daß der Tod als Sündenstrafe die Sündenschuld sühne, oder den juristischen Satz, daß der Missethäter mit der Hinrichtung von seiner Missethat gerechtfertigt, justificirt sei, ausgesprochen finden wollen.

V. 8 ff. Den V. 5. bereits ausgesprochenen Gedanken nimmt Paulus hier wieder auf, und erweitert ihn dahin, daß das neue Leben des Christen mit Christo ein ewiges, ein nicht mehr der Sünde und dem Tode unterworfenes sein müsse. — Der Satz V. 8 f. schließt sich durch δέ an das unmittelbar Vorhergehende an, indem Paulus von dem physischen Sterben, wovon er eben gesprochen, hier zu dem ethischen übergeht: „Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, indem wir ja wissen, daß Christus auferweckt von den Todten nicht mehr stirbt; Tod hat nicht mehr Gewalt über ihn." Sind wir, will der Apostel sagen, ganz und ungetheilt in den Tod Christi eingegangen, sind wir dem Fleische nach mit Christo gekreuzigt, haben wir den Sündenleib in uns ertödtet (V. 5. 6.), so steht nichts mehr der Annahme entgegen (πιστεύομεν), daß wir auch in dem von ihm uns mitgetheilten neuen Leben verharren werden. Denn wir wissen ja, daß Christus immerdar lebt (vgl. Apstg. 13, 34.), von ihm aus immerwährend neues Leben uns zuströmt, von seiner Seite her also ein Grund einer fernern Störung dieses neuen Lebens nicht vorhanden ist, wenn wir uns nur selbst nicht dagegen verschließen. Das individuelle Leben des wahrhaft Gläubigen ist in das Leben des auferstandenen

Christus ein- und darin aufgegangen, so zwar, daß der Apostel (Gal. 2, 19.) von sich sagen konnte: „Ich bin mit Christus mitgekreuzigt; ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus." — Zu dem ὁάναιος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει bemerkt Estius richtig: „semel quidem mors Christo dominata fuit, non tamen iure suo, quod in eum haberet, sed ipsius voluntate ac libera potestate" (vgl. Joh. 10, 18. Matth. 20, 28.).

V. 10. Nähere Erklärung über die Bedeutung wie des Sterbens so auch des Lebens Jesu. Das Relat. ὅ nehmen die Meisten beide Mal richtig in dem Sinne *quod attinet ad:* „Denn was das betrifft, daß er gestorben ist, so ist er der Sünde gestorben ein für alle Mal." Andere wollen das ὅ als Accusat. objecti, wie Gal. 2, 20., fassen: „denn was er gestorben ist, d. h. den Tod, welchen er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben." Der Sinn bleibt zuletzt derselbe. Den Dativ τῇ ἁμαρτίᾳ nehmen Viele in dem Sinne von *ad tollenda, expianda peccata;* allein richtiger fassen wir ihn nach V. 11. als Dativ der Beziehung: Christi Tod galt der Sünde des Menschen, und zwar so, daß diese (als Potenz gedacht) nunmehr, nachdem sie ihm das Leben gekostet, keine Gewalt mehr über ihn haben kann (Meyer). — ἐφάπαξ, d. i. ohne Wiederholung; der Ausdruck steht hier, wie häufig im Briefe an die Hebräer (vgl. 7, 27. 9, 12. 10, 10.), mit dem Nebenbegriffe, daß dieses Eine Mal für immer hinreichend war. Die Vulgata setzt das Komma hinter ἁμαρτίᾳ, zieht also τῇ ἁμαρτίᾳ zu dem ersten ἀπέθανεν. Allein des Gegensatzes wegen, worin dieser Satztheil offenbar mit dem folgenden ζῇ τῷ θεῷ steht, ist es besser, das Komma vor ἁμαρτίᾳ zu setzen. — ὃ δὲ ζῇ κ. τ. λ. „was das aber betrifft, daß er lebt (d. i. das Leben, welches er fortan lebt), lebt er Gott", für Gott, d. i. zu seiner Verherrlichung, um zur Rechten des Vaters sitzend die Welt zu Gott wieder zurückzuführen. Vgl. Hebr. 10, 12.

V. 11. Anwendung auf die Christen: „Also achtet auch ihr euch todt zwar der Sünde, lebend aber für Gott in Christo Jesu." Wie es mit Christo unserm Haupte, so soll es auch mit uns seinen Gliedern sein. Auch wir sollen der Sünde völlig abgestorben (νεκροί) nur für Gott leben. Für Gott leben können wir aber nur, wenn wir als lebendige Glieder in Christo bleiben; daher ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — Die In-

terpunktion, welche nach οὕτως καὶ ὑμεῖς ein Semikolon setzt, macht den Satz schleppend.

V. 12 f. Folgernde Ermahnung aus dem Vorhergehenden: „Nicht also herrsche die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr gehorchet seinen Begierden.“ Unter ἁμαρτία haben wir hier und im Folgenden den sündhaften Trieb, der seit dem Sündenfalle Adams in uns wohnt, die Concupiscenz, zu verstehen. Diese wird von Paulus gradezu Sünde genannt, weil sie, nach den Worten des Concils von Trient (sess. V. can. 5.), „ex peccato est et ad peccatum inclinat“ (vgl. zu 5, 12.). Paulus sagt nun nicht, diese Sünde solle nicht sein, sondern sie solle nicht herrschen in unserm Leibe; denn, so lange wir hienieden im Fleische leben, hört die Concupiscenz nie ganz auf; sie darf nur nicht die Herrscherin über unsern Leib werden. Er bezeichnet den Leib als sterblich, nach Einigen, weil in der Vergänglichkeit und kurzen Dauer des leiblichen Daseins ein Beweggrund liege, ihm nicht das ewige Leben zu opfern, und zugleich ein Trost, daß der jetzige Kampf mit der Sünde einst aufhöre; nach Andern will der Apostel mit diesem Ausdrucke bloß an den Zusammenhang von Sünde und Tod erinnern. Allein vergleichen wir 8, 11., so ist kein Zweifel, daß Paulus hier den Leib sterblich nennt im Gegensatze zu dem geheiligten Organe des verklärten Leibes, der uns in der Wiedergeburt dem Keime nach eingepflanzt wird, und welcher der bösen Lust und dem Tode nicht unterworfen ist. — Die Lesart εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, für welche A. B. C. Sinait., die meisten Versionen und Väter sprechen und die von Lachm. und Tischend. aufgenommen ist, verdient auch aus innern Gründen vor der Recepta: εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, und auch vor der Lesart Griesbach's, welcher nach ὑπακούειν Alles ausläßt, den Vorzug. — V. 13.: „noch auch stellet dar (d. i. bietet an zum Dienste) eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde, sondern stellet euch Gotte dar als solche, die aus dem Tode wieder aufgelebt sind, und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gotte.“ — Das Verb. παριστάνειν heißt „zur Verfügung stellen“ (vgl. Matth. 26, 53. Apstg. 23, 24. 2 Tim. 2, 15.). Den Ausdruck ὅπλα nehmen Viele in der gewöhnlichen Bedeutung von „Waffen“. Dann

wäre die ἁμαρτία als Heerführer gedacht, welcher die Glieder des Menschen als seine Kriegswaffen gebraucht, um damit gegen Gott anzukämpfen (Meyer). Besser aber nehmen Andere ὅπλα im Sinne des hebr. כְּלִי als „Werkzeuge". In letzterer Bedeutung kommt das Wort auch häufig bei den Klassikern vor. — ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας, d. i. wie es sich für solche ziemt, die aus dem Sündentode wieder aufgelebt sind, in denen der alte Mensch gestorben und der neue wiedergeboren ist. Also, nicht soll die Sünde in uns das Scepter führen und unsern Leib zu ihrem Organe und unsere Glieder zu ihren Werkzeugen machen, sondern Gott soll in uns herrschen, ihm sollen wir zunächst uns selbst (ἑαυτούς) d. i. unsern Willen und dann auch unsere Glieder, also uns ganz, wie wir leiben und leben, zum Dienste weihen.

V. 14. Die bisherigen Ermahnungen unterstützt der Apostel zum Schlusse durch die zuversichtliche Erwartung: „Denn Sünde wird nicht über euch Gewalt haben; ihr seid ja nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade." — κυριεύειν ist mehr als βασιλεύειν, und bedeutet: „mit unbedingter Macht über etwas schalten und verfügen." Man hat das Futur als ermahnend fassen wollen: „Sünde möge oder soll nicht über u. s. w." Allein dieß ist unnöthig und paßt nicht so gut zum ganzen Zusammenhange. Der Apostel hat im Vorhergehenden die Gläubigen ermahnt, sich ganz mit Seele und Leib von der Sünde wegzuwenden und sich Gott hinzugeben, und er erwartet um so zuversichtlicher, daß die Sünde keine Herrschaft über sie weiter ausüben werde, weil das zur Sünde reizende Gesetz für sie aufgehört habe, und sie unter dem Einflusse der göttlichen Gnade stehen, die den Menschen innerlich frei macht und ihm die Kraft gibt, willig und gern den Willen Gottes zu erfüllen. Der letzte Satz: οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν, wird hier als Axiom aufgestellt; er findet seine nähere Entwicklung und Begründung im 7. u. 8. Kap.

V. 15 ff. Ehe Paulus den neuen und wichtigen Gedanken, den er eben ausgesprochen, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehe, weiter entwickelt, geht er zuerst auf einen Einwurf ein, den man aus seinen Worten möglicher Weise hätte folgern können. Stehen wir, so hätte man

vielleicht schließen können, nicht mehr unter dem Gesetze, haben also seine Gebote und Verbote für uns aufgehört: nun, dann darf man frei ein Gebot übertreten und sündigen. Diese Folgerung aus seinen Worten weiset er sogleich mit Entschiedenheit ab. — Wie V. 1. lesen Lachm. und Tischendorf auch hier nach überwiegenden Auktoritäten den Conjunktiv, wohingegen die Vulgata mit Chrysostom., Theodoret., Theophyl., Oekumen. das Futur. ἁμαρτήσομεν haben. Also: „Wie nun? sollen wir (oder: werden wir) sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade? — Das sei ferne!“ — Der in diesem Einwurfe liegenden Einladung zur Sünde begegnet dann Paulus V. 16—18. durch die einfache Argumentation: Man dient entweder der Sünde oder der Gerechtigkeit; es gibt nur Eine mögliche Alternative, nämlich die zwischen der Knechtschaft der Sünde und dem Dienste Gottes (vgl. Matth. 6, 24.). Nun ist aber für den Christen die Wahl bereits getroffen; er ist von dem Dienste der Sünde befreit, hat sich also der Gerechtigkeit zu widmen. V. 16. enthält den Obersatz, V. 17. den Untersatz und V. 18. den Schlußsatz. — „Wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch hingebet als Diener zum Gehorsam, ihr Diener seid (dessen), dem ihr gehorchet, entweder (Diener) der Sünde zum Tode oder (Diener) des Gehorsams zur Gerechtigkeit?“ Mit οὐκ οἴδατε erinnert der Apostel an eine Erfahrung aus dem Leben, daß nämlich der Gehorsam den Knecht macht. Zu δοῦλοί ἐστε ist ἐκείνου, und vor ἁμαρτίας und ὑπακοῆς ist δοῦλοι zu ergänzen. Statt ὑπακοῆς sollte man, im Gegensatze zu ἁμαρτίας, erwarten τοῦ θεοῦ, und statt εἰς δικαιοσύνην, im Gegensatze zu εἰς θάνατον, etwa εἰς ζωὴν αἰώνιον. Allein strenge genommen bildet doch ὑπακοή einen adäquatern Gegensatz zu ἁμαρτία als θεός. Denn die Sünde ist eben das Gegentheil von Gehorsam, ein Ungehorsam; personificirte nun der Apostel die Sünde, so konnte er auch ihr Gegentheil, den Gehorsam gegen Gott, personificiren und die Menschen als Knechte dieses Herrn darstellen. Was dann εἰς δικαιοσύνην angeht, so liegt darin die ζωὴ αἰώνιος von selbst eingeschlossen. Paulus will somit sagen: Es ist eine allgemein gültige Wahrheit, daß der Mensch ein Knecht dessen ist, dem er dient. Nun ist aber dem Menschen nur die Wahl gelassen zwischen Ungehorsam und Gehorsam gegen

Gott. Wählt er das Erstere, so wird er ein Knecht der Sünde, und diese Knechtschaft führt ihn zum geistlichen, ewigen Tode; wählt er das Letztere, so wird er ein Knecht des Gehorsams gegen Gott, und diese Knechtschaft führt ihn zur Gerechtigkeit vor Gott und damit zum ewigen Leben. Die Wahl in dieser Alternative kann nicht schwer sein; ja bezüglich des Christen ist diese Wahl bereits getroffen. Daher fährt der Apostel V. 17. fort: „Dank sei nun aber Gott, daß ihr Knechte der Sünde waret, aber von Herzen gehorsam eingegangen seid in die Form der Lehre, an welche ihr hingegeben seid." — Die Partik. δέ ist hier in dem Sinne von *atqui* zu nehmen als den Untersatz einleitend. Der Dank, den der Apostel ausspricht, bezieht sich eigentlich nicht auf den ersten Theil des abhängigen Satzes „daß ihr Knechte der Sünde waret" -- oder man müßte mit Meyer u. A. auf „waret" einen ganz besondern Nachdruck legen -- sondern auf den zweiten: ὑπηκούσατε κ. τ. λ. Nach genauerer Schreibart müßte der erste Satz ein Participialsatz sein, etwa so: ὅτι ὄντες ποτὲ δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε κ. τ. λ. Solche Ungenauigkeiten finden sich aber mehrfach in der h. Schrift, z. B. Matth. 11, 25. Luk. 15, 23. 24. Vgl. Win. S. 554. — Die folgende Attraktion εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς kann verschiedentlich aufgelöset werden, entweder: ὑπηκούσατε -- τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε (so Chrysostom. u. M.), oder: ὑπηκούσατε -- εἰς τὸν τύπον διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε (so unsere Vulg.: *obedistis autem ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis).* Die erstere Auflösung scheint die natürlichere, die zweite gibt aber einen tiefern Sinn. Das Verbum ὑπακούειν εἴς τι ist nämlich „gehorsam in etwas eingehen" (vgl. 2 Kor. 2, 9.) und τύπος = Form, Gestalt"; unter διδαχή endlich ist der ganze Inbegriff der christlichen Heilslehre zu verstehen. Die christliche Lehre ist also hiernach gleichsam die Form, das Modell, nach dessen Gestalt wir umgeformt, umgestaltet werden müssen. An diese neue Form werden wir „hingegeben" durch die Gnade Gottes; aber wir müssen auch selbst aus Gehorsam, also mit freiem Willen, ἐκ καρδίας, d. i. aus innerm Herzensantriebe in dieselbe uns einfügen. Drückt so das Passiv παρεδόθητε die objektive Gewalt der Gnade aus, so liegt in ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας die Thätigkeit des freien

Willens ausgesprochen. Beide müssen beim Geschäft der Wiedergeburt konkurriren. — V. 28. enthält dann den Schlußsatz, jedoch in Form eines Gegensatzes: „Frei geworden aber von der Sünde seid ihr für die Gerechtigkeit geknechtet worden." Da nur Eine Alternative möglich ist, da man entweder der Sünde oder Gott dient, so folgt also von selbst: ist man von der Sünde emancipirt, so wird man der Gerechtigkeit mancipirt; tritt man aus der Knechtschaft der Sünde, so tritt man in die Knechtschaft der Gerechtigkeit.

V. 19. Der erste Theil dieses V's: „Menschliches rede ich wegen der Schwachheit eures Fleisches", hat eine doppelte Beziehung und Erklärung erfahren. Die meisten neuern Interpreten nehmen *ἀνθρώπινον λέγω* in dem Sinne von *κατ' ἄνθρωπον λέγω*: „ich rede nach menschlicher Art, nehme meine Ausdrücke aus dem gewöhnlichen Leben", eine Formel, die uns schon oben (3, 5.) begegnet ist und die mehrmals beim Apostel vorkommt. Sie erklären dann die *ἀσθένεια τῆς σαρκός* von der intellektuellen Schwäche der Leser, und verstehen diesen Satz so, als wolle Paulus hier den vorher gebrauchten Ausdruck: „ihr seid geknechtet worden", entschuldigen. Hiernach wäre der Sinn: „Wenn ich von Knechtung für die Gerechtigkeit spreche, so ist dieß nur nach menschlicher Redeweise gesprochen, damit es euch, die ihr als *σαρκικοί* (1 Kor. 3, 1.) noch schwach seid in der Auffassung geistiger Zustände, besser verständlich sei." Das Folgende: *ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε κ. τ. λ.*, dient dann in Form einer Ermahnung zur Erläuterung des *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*. — Allein *ἀνθρώπινον λέγω* (Vulg. *humanum dico*) in dem Sinne von *κατ' ἄνθρωπον λέγω* (Vulg. *secundum hominem dico*) zu nehmen, ist willkürlich, und die *ἀσθένεια τῆς σαρκός* bloß von der intellektuellen Schwäche zu verstehen, geht auch nicht an; denn *σάρξ* bezeichnet den ganzen Menschen nach seiner Schwachheit und Sündhaftigkeit. Besser also und natürlicher ist die Erklärung der älteren Exegeten, Chrysostom., Theodoret, Thomas, Estius u. A., welche *ἀνθρώπινον* (nach 1 Kor. 10, 13.) erklären durch: „der schwachen menschlichen Natur Angemessenes, Menschenmögliches", *congruens imbecillitati humanae* (Thomas), und diesen Satz nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das folgende *ὥσπερ γὰρ κ. τ. λ.* beziehen: „Wie ihr nämlich dargeboten habet eure

Glieder als dienstbar der Unreinigkeit und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so bietet jetzt eure Glieder dar dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligung." — Das εἰς τὴν ἀνομίαν bezeichnet das Fortschreiten von einer Sünde zur andern (Theophyl.: εἰς τὸ ἐπιπλέον ἀνομεῖν), so wie das εἰς ἁγιασμόν das Fortschreiten in der Heiligung des ganzen innern und äußern Lebens. Der vollständige Sinn ist also: Nicht zu Schweres, sondern nur Menschliches sage ich, wenn ich an euch die Anforderung stelle, daß ihr, wie ihr früher euren Leib der Unzucht und allen Sünden hingabet und immer weiter in der Sünde fortschrittet, so jetzt euren Leib der Gerechtigkeit weihet, die zu immer größerer Heiligung führt. Wie ihr früher Diener der Sünde waret, so sollet ihr jetzt Diener der Gerechtigkeit sein, das ist die billigste aller Anforderungen, die man an euch zu stellen berechtigt ist.

V. 20 ff. Damit die eben gegebene Ermahnung, sich ganz dem Dienste der Gerechtigkeit zu widmen, desto bessern Eingang finde, weiset nun der Apostel seine Leser hin auf die Folgen des frühern Lebens, und stellt damit die des jetzigen in Gegensatz. Mit γάρ will er nicht so sehr eine Erläuterung als vielmehr einen Beweggrund einführen, der aber erst V. 21. folgt: „Denn als ihr Knechte waret der Sünde, da waret ihr (freilich in einer gewissen Beziehung auch) frei"; aber in welcher Beziehung? „in Beziehung auf die Gerechtigkeit!" Und was für eine traurige Freiheit diese war, das sehen sie aus ihren Früchten. Daher fährt er V. 21. fragend fort: „Welche Frucht hattet ihr nun damals?" nämlich, als ihr noch Knechte der Sünde waret. — καρπός ist hier soviel als „Erzeugniß" und soll die Werke bezeichnen, welche aus dieser falschen Freiheit, die eine Knechtschaft der Sünde war, entsprangen. Am besten schließt man mit Theodoret, Theophyl., Lachm. und Tischend. die Frage mit τότε und nimmt ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε als Antwort. Dann ist vor ἐφ' οἷς ein τοιαῦτα zu suppliren, oder es ist durch eine Constructio ad sensum auf καρπόν zu beziehen: „Solches (oder solche Früchte), worüber ihr euch jetzt schämet." Und der Grund, warum sie sich dessen schämen müssen, ist: „denn freilich (μέν Lachm. nach B. D*. E. F. G.) das Ende davon ist der Tod", nämlich der geistliche, ewige. — Setzen wir das Fragezeichen mit vielen

ältern und neuern Auslegern hinter ἐπαισχύνεσθε, dann ist zu übersetzen: „Welche Frucht hattet ihr damals von den Dingen, wegen deren ihr euch jetzt schämet?" — und als Antwort ist zu ergänzen: Keine Frucht hattet ihr — „denn das Ende u. s. w. — V. 22. stellt dann der Apostel das jetzige Leben in Gegensatz zu dem frühern, die jetzige wahre Freiheit in Gegensatz zu der frühern falschen: „Nun aber, da ihr freigelassen seid von der Sünde, dienstbar aber Gott, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als das Ende aber ewiges Leben." Die wahre Freiheit, die da besteht in dem Losseiu von der Sünde und zugleich in der Dienstbarkeit Gottes *(cui servire regnare est*, wie die kirchliche Oration sagt), bringt als ihre Früchte Werke hervor, die zur Heiligung des ganzen Lebens (εἰς ἁγιασμόν) führen und deren letztes Ende, deren Lohn das ewige Leben ist. „Denn", setzt Paulus V. 23. begründend hinzu: „der Sold der Sünde (d. i. der Lohn, den die Sünde ihren Knechten gibt) ist der Tod (nämlich der ewige); die Gabe Gottes aber (d. i. der Lohn, den Gott seinen Dienern gibt) ist ewiges Leben, und diesen Lohn gibt er ihnen in und mit Christo Jesu unserm Herrn", der das Leben selbst ist. Der Apostel nennt den Lohn Gottes nicht wieder ὀψώνια, sondern χάρισμα, weil das ewige Leben, wenn auch zunächst ein Lohn für unsere Verdienste, doch in letzter Instanz immerhin ein Geschenk der Güte Gottes ist. Denn alle unsere Verdienste haben ihre letzte Quelle in der Gnade Gottes. „Tantum enim est erga omnes homines Dei bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona", sagt das Concil von Trient (Sitz. 6. Kap. 16.) mit den Worten des Papstes Cölestin.

7, 1 ff. Nachdem der Apostel 6, 15—23. die falsche Folgerung, die man möglicher Weise aus dem 6, 14. ausgesprochenen Satz, daß der Christ nicht unter dem Gesetze sondern unter der Gnade stehe, hätte ziehen können, abgewiesen hat, wendet er sich jetzt zu jenem inhaltsschweren Satze wieder zurück, um ihn näher zu erläutern. — Die Partikel ἤ (vgl. zu 6, 3.) geht auf 6, 14. zurück: Ihr werdet dieß, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetze stehe, sondern unter der Gnade, nicht in Abrede stellen — „oder wisset ihr etwa nicht, Brüder, (denn zu Solchen, die das Gesetz kennen, rede ich) daß

das Gesetz den Menschen beherrscht auf so lange Zeit, als er lebt?" — Paulus hat es hier, wo er von der Bedeutung des mosaischen Gesetzes sprechen will, vorzüglich mit den Judenchristen zu thun; daher wendet er sich, wie die Parenthese ausdrückt, mit der Anrede ἀδελφοί speciell an diese. — Zu ζῇ ist mit den meisten Auslegern als Subjekt ἄνθρωπος und nicht, wie Origenes, Erasmus und auch Estius meinen, νόμος zu ergänzen; dieß zeigen die folgenden Verse 2—4. klar. Auch wäre es durchaus tautologisch, wenn der Apostel sagte: das Gesetz herrscht, so lange es lebt. Unter νόμος haben wir hier das ganze mosaische Gesetz und nicht, wie Einige wollen, etwa bloß das Ehegesetz zu verstehen. Der Nachdruck liegt auf ἐφ' ὅσον χρόνον: nicht eher verliert das Gesetz seine Herrschaft über den Menschen, als wenn er stirbt; so lange er am Leben ist, bleibt er demselben unterworfen (Meyer). — Uebrigens liegt dem allgemeinen Satze: ὁ νόμος κυριεύει κ. τ. λ., wahrscheinlich ein von den Gesetzlehrern herstammendes Sprüchwort zu Grunde. Denn auch bei den Rabbinen finden wir ganz ähnliche Sätze, wie z. B.: „homo, postquam mortuus est, liberatus est a praeceptis" (Talmud tract. Niddai.). „Homo, postquam mortuus est, cessat a lege" (Schabbath f. 30, 1.). S. Wetstein.

V. 2 f. Der eben ausgesprochene allgemeine Satz wird nun näher erläutert aus dem alttestamentlichen Ehegesetze. Paulus wählt grade dieses Beispiel mit Rücksicht auf die V. 4. folgende allegorische Anwendung desselben; er will nämlich die innige Verbindung der Gläubigen mit Christo als Analogon einer neuen Ehe den Lesern in's Bewußtsein bringen. — „Denn die verheirathete Frau ist an ihren lebenden Mann gebunden durch das Gesetz; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei geworden von dem Gesetze des Mannes. Demnach also wird sie, so lange der Mann lebt, eine Ehebrecherin heißen, wenn sie eines andern Mannes Weib geworden; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei von dem Gesetze, so daß sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie eines andern Mannes Weib geworden ist." — Der Ausdruck ὑπανδρος γυνή entspricht dem hebräischen אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ (4 Mos. 5, 29.), ist aber auch rein griechisch,

und bezeichnet das unter dem Manne stehende Weib. In dem δέδεται νόμῳ bezeichnet νόμος speciell das mosaische Ehegesetz. Durch dieses war dem Weibe das Recht, den Mann zu entlassen, nicht gegeben; sie wurde vielmehr als Ehebrecherin angesehen, wenn sie, ohne einen Scheidebrief von ihrem Manne zu erhalten, diesen verließ und mit einem andern Manne sich abgab. Den Fall, wo das Weib durch einen Scheidebrief von ihrem Manne frei wurde, läßt Paulus hier unbeachtet, indem er die Sache nur so in's Auge faßt, wie sie ihrer Idee nach eigentlich immer sein sollte und der Mehrzahl der Fälle nach auch als Regel erschien. — In dem κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός liegt der Schlüssel zum richtigen Verständniß dieser ganzen Stelle. Das Verb. καταργεῖσθαι (von ἀργός = „müßig, nutzlos") heißt eigentlich „wirkungslos, zunichte gemacht werden." Die Construktion mit ἀπό τινος ist prägnant: wenn der Mann stirbt, so ist auch die Frau zunichte gemacht und dadurch gelöset von dem Gesetze, welches sie an ihren Mann band (vgl. Gal. 5, 4.). Mann und Weib sind in der Ehe zu Einem Leibe, zu Einem Fleische vereinigt (1 Mos. 2, 24. Eph. 5, 31.). Wenn also der Mann stirbt, so hat auch das Weib in Bezug auf den Mann aufgehört zu leben, mit dem Manne ist zugleich auch das Weib rücksichtlich ihres ehelichen Verhältnisses todt gelegt, gestorben; sie kann jetzt einen Andern heirathen, was sie vorher nicht konnte, weil nach V. 1. das Gesetz nicht eher aufhört über den Menschen zu herrschen, als bis er gestorben ist. — V. 3. χρηματίζειν = „einen Titel, Namen annehmen"; daher soviel als „heißen, genannt werden" (Apstg. 11, 26.). Zu ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ kann man vergleichen das hebräische הָיוֹת לְאִישׁ (Ruth 1, 12. Ezech. 16, 8. u. ö.).

V. 4. Anwendung des vorigen Beispiels: „Mithin, meine Brüder, wurdet auch ihr getödtet dem Gesetze mittelst des Leibes Christi, um einem Andern zu eigen zu werden, nämlich dem von den Todten Auferweckten, damit wir Gott Frucht tragen." — Paulus sagt καὶ ὑμεῖς, „auch ihr", wie das Weib in dem eben V. 2. 3. angeführten Beispiele. Wie nämlich das Weib vermöge der leiblichen Einheit, welche in der Ehe stattfindet, zugleich mit ihrem Manne in gewisser Weise stirbt, und durch dieses ihr Sterben von dem

Gesetze, welches sie bisher an den Mann band, los und ledig wird, so ist es ganz analog auch mit der durch Christus erlösten Menschheit in ihrem Verhältnisse zum alttestamentlichen Gesetze im Allgemeinen. Wer durch Glaube und Taufe Christo wahrhaft eingeleibt ein lebendiges Glied seines mystischen Leibes geworden ist, der ist auch, wie der Apostel oben 6, 3 ff. bereits gesagt hat, seinem alten Menschen nach wahrhaft mit Christo gestorben, Christi leiblicher Tod ist auch sein Tod geworden. Da nun aber nach dem allgemeinen Grundsatze V. 1. das Gesetz nur über Lebende Gewalt hat, so ist der Mensch eben dadurch, daß er mit Christo gestorben ist, frei geworden von dem Gesetze, welches ihn in seinem frühern Zustande beherrschte. Der Apostel sagt: „ihr wurdet getödtet dem Gesetze", nicht: „ihr seid dem Gesetze gestorben", um durch diesen Ausdruck zugleich an den gewaltsamen Tod Christi zu erinnern. Auch unser Sterben mit Christo geht nicht ohne Gewaltsamkeit ab. — *διὰ τοῦ σώματος τ. Χρ.*, d. i. dadurch, daß der Leib Christi getödtet wurde. — Viele (auch wir in der ersten Auflage) haben gemeint, Paulus kehre hier in der Anwendung, die er von dem Beispiele V. 2. 3. mache, das Verhältniß um. Nach dem angeführten Beispiele hätte er hier nicht sagen dürfen: *ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*, sondern er hätte umgekehrt sagen müssen: *ὁ νόμος ἐθανατώθη* oder *ἀπέθανεν ὑμῖν*, „das Gesetz ist für euch ertödtet oder gestorben." Denn, meint man, der ganzen Argumentation liege offenbar das Bild zu Grunde, wornach der alttestamentliche *νόμος* als der Mann, die alttestamentliche Menschheit als die Frau betrachtet werde. Paulus habe aber wohl aus Schonung gegen die Juden nicht sagen wollen, daß das Gesetz gestorben sei; daher sage er umgekehrt: „Ihr seid dem Gesetze getödtet." Allein durch eine solche Fassung wird der ganze Gedankengang verschoben. Der Apostel will einfach den V. 1. als Axiom aufgestellten Satz, daß der Tod die verpflichtende Kraft des Gesetzes aufhebe, einen Satz, welchen er V. 2. 3. durch ein specielles Gesetz, das Ehegesetz, erläutert, auf das Verhältniß der Christen zum alttestamentlichen Gesetze anwenden, und er thut dieß dadurch, daß er darauf hinweiset, daß der Christ als solcher wahrhaft mit Christo gestorben sei. — Paulus sagt *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* und gibt damit den Zweck des *ἐθανατώθητε* an: sie sind dem Gesetze getödtet, um

in die Ehe mit Christo einzutreten; er stellt damit das Verhältniß der Gläubigen zu Christo als ein eheliches dar. Vgl. das Nähere hierüber zu Eph. 5, 25 ff. 2 Kor. 11, 2. — Das folgende τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι ist Apposition zu ἑτέρῳ. Nicht ohne tiefern Grund hebt Paulus hier grade die Auferstehung hervor; denn nur der auferstandene Christus konnte in mystischer Ehe mit uns sich vereinigen, nur in seinem glorificirten Leibe wurde er gleichsam zeugungsfähig (vgl. zu 4, 24 f.). — Das ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ ist mit εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ zu verbinden und nicht (mit Koppe) von ἐγερθέντι abhängig zu machen: der Zweck unserer geistlichen Ehe mit Christo ist, daß wir Früchte tragen für Gott. Mit diesem καρποφορήσωμεν bleibt der Apostel im Bilde der Ehe. Die Frucht, gleichsam die Kinder dieser Ehe mit Christo sind die guten Werke, die Gott gehören. Treffend sagt Estius: „*ut fructificemus Deo*, i. e. ut Christo, tanquam viro nostro, cui coniuncti sumus, ex semine gratiae eius foecundati, bonorum operum fructus proferamus.

V. 5 f. Hier erläutert der Apostel das vorhergehende ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, indem er zeigt, wie für den Nichtwiedergeborenen das Gesetz lebe und wirke zum Tode, der Wiedergeborene aber, von dem Joche des Gesetzes befreit, ein höheres geistliches Leben lebe: „Als wir nämlich im Fleische waren, da waren die Lüste der Sünden, durch das Gesetz aufgeregt, wirksam in unsern Gliedern, so daß wir dem Tode Früchte trugen.“ Das εἶναι ἐν τῇ σαρκί bezeichnet hier offenbar den Zustand des noch nicht Wiedergeborenen, und steht im Gegensatze zu dem εἶναι ἐν πνεύματι, wodurch in der h. Schrift der Zustand des Wiedergeborenen ausgedrückt wird (vgl. 8, 8 f. 2 Kor. 10, 3.). Der Mensch, wie er dermalen seiner natürlichen Geburt nach ist, ist σαρκικός, die niedere, schwache und zur Sünde geneigte Natur, die σάρξ, ist sein Lebenselement, worin er sich bewegt. Aus Christo wiedergeboren ist aber der Mensch ein πνευματικός; das πνεῦμα, der göttliche Geist, wirket und waltet in ihm, ist fortan sein höheres Lebenselement (s. zu 1 Kor. 15, 42 ff.). Da nun der Mensch seit dem Falle einen natürlichen Hang zum Verbotenen hat, so regte das Gesetz durch seine Verbote die sündhaften Lüste (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, vgl. Gal. 5, 24.) im Menschen auf;

und da es keine innere Kraft verlieh, diese Lüste zu besiegen, so trieb es, zwar nicht durch sich, sondern eben durch diesen verkehrten Hang des Menschen, denselben zur Sünde. Die eheliche Verbindung also, in welcher der natürliche Mensch mit dem alttestamentlichen Gesetze lebte, brachte Kinder des Todes, d. h. Sünden hervor (vgl. V. 4.). — *τὰ διὰ τοῦ νόμου* scil. *ὄντα*, eigentlich: „die durch das Gesetz vermittelten." Wie nun diese Vermittelung geschah, wird V. 7. 8. näher erklärt. Zu *ἐνηργεῖτο* als Medium vgl. Gal. 5, 6. Eph. 3, 20. Kol. 1, 29. Wir ergänzen zu *εἰς τὸ καρποφορῆσαι* als Subjekt *ἡμᾶς* nach dem folgenden *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς*. Indem die Vulgata *ut fructificarent morti* übersetzt, nimmt sie *τὰ παθήματα* als Subjekt. — V. 6. enthält dann den Gegensatz: „Jetzt aber sind wir, indem wir gestorben, frei geworden von dem Gesetze, in welchem wir festgehalten wurden, so daß wir (Gott) dienstbar sind in Geistes-Neuheit und nicht in Buchstaben-Altheit." — Statt der gewöhnlichen und am meisten verbürgten Lesart *ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες* haben einige Handschriften *ἀπὸ τοῦ νόμου θανάτου*, und hiernach hat die Vulgata übersetzt: *a lege mortis*. Das Gesetz des Todes ist dann jenes Gesetz, welches, indem es die Sündenlüste aufregt, zum geistigen Tode führt. Nach der gegebenen Uebersetzung gehört das Particip. *ἀποθανόντες* zu *κατηργήθημεν* und müßte eigentlich davor stehen; *ἐν ᾧ* geht dann auf *νόμου* (Win. S. 143. Anmerk. 3.). Andere verbinden *ἀποθανόντες* mit dem Folgenden, ein *τούτῳ* oder *αὐτῷ* ergänzend: „Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetze, indem wir ihm (dem Gesetze) gestorben sind, in welchem wir u. s. w." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. Das *κατειχόμεθα* ist wieder von der Ehe hergenommen: in welchem Gesetz wir festgehalten wurden wie das Eheweib. — Der Apostel sagt nun, wir seien „frei geworden von dem Gesetze." Der mit Christo Gestorbene und aus ihm Wiedergeborene ist in sofern frei von dem Gesetze, als es gebietet und verbietet und dadurch die sündhaften Lüste im Menschen aufregt. Denn der wahre Christ ist dem alten Menschen nach gestorben, er hat das Fleisch sammt den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt, und statt der Furcht wohnt in ihm die Liebe, welche die Erfüllung aller Gebote ist. Der Buchstabe des Gesetzes, das „du sollst", hat also für ihn aufgehört,

nicht das Wesen des Gesetzes. Dieses zu erfüllen und in seinem ganzen Wandel auszuprägen, dazu treibt ihn von Innen heraus die Liebe, und dazu gibt die Gnade ihm Kraft. Das Gesetz verliert also bei ihm den objektiven starren Charakter, es wird ihm innerlich und hört somit auf, für ihn Gesetz im strengen Sinne des Wortes zu sein (s. zu Eph. 2, 15. Kol. 2, 14.).

Die beiden Ausdrücke πνεῦμα und γράμμα bilden einen Gegensatz: πνεῦμα ist der heil. Geist, der das christliche Leben durchdringt und die Liebe in uns ausgießt; γράμμα aber das mosaische Gesetz, nach welchem als einer äußern Norm das sittliche Leben der Juden geordnet werden sollte. Ueber die Substantiva καινότης und παλαιότης vgl. zu 6, 4. Zum Ganzen vgl. Gal. 2, 19 f.

§. 10. Verhältniß des Gesetzes zum gefallenen Menschen.

7, 7—25.

Paulus hat V. 5. gesagt, daß durch das alttestamentliche Gesetz die Sündenlüste aufgeregt worden seien. Dieß konnte mißverstanden werden; man konnte daraus möglicher Weise die Folgerung ziehen: Wenn das mosaische Gesetz die Lust zur Sünde aufregte und zur Sünde reizte, mithin zur Sünde Anlaß gab, dann war also das Gesetz an sich sündhaft und böse. Um dieses Mißverständniß aus dem Wege zu räumen, erklärt sich der Apostel hier näher über das Verhältniß des Gesetzes zur gefallenen Menschheit. Das Gesetz, lehrt er, ist nicht an sich sündhaft, sondern vielmehr heilig: aber es führt durch das Verbot zur Erkenntniß der Sünde, es regt die böse Lust auf und reizt so den Menschen zur Sünde. Denn der Mensch, wie er dermalen ist, gibt zwar mit seiner Vernunft dem Gesetze Beifall; allein durch die entgegenstehende Gewalt des Fleisches oder durch den Hang zur Sünde wird er wider seinen bessern Willen hingerissen, das Böse zu thun. Aber auch diese nächste, scheinbar böse Wirkung des Gesetzes war in dem göttlichen Heilsplane berechnet. Das Gesetz sollte das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und damit zugleich die Sehnsucht nach Erlösung von diesem Sündenelende wach und lebendig erhalten, und so die Menschheit auf den wirklichen Eintritt der Erlösung vorbereiten (vgl. zu 5, 20.). — Paulus schildert hier in seiner Person den in-

nern Zwiespalt und Kampf in der menschlichen Natur mit einer Klarheit und einem Tiefblicke, daß man deutlich sieht, wie auch er einen heißen Kampf mit sich selbst gestritten hat.

V. 7.: „Was werden wir also (dem V. 5. Gesagten zufolge) sagen? (vgl. 3, 5. 6, 1.) Ist das Gesetz (weil es die Sündenlüste aufregt, zur Sünde reizt, selbst) Sünde", d. i. sündhaft? Der Gegensatz zu ἁμαρτία ist ἅγιος V. 12. — Nachdem der Apostel durch μὴ γένοιτο diese Folgerung mit Entschiedenheit und Abscheu von sich gewiesen, fährt er fort: ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ. Dieser Satz läßt eine doppelte Auffassung zu, je nachdem man ἀλλά durch „sondern" oder durch „aber, allein" übersetzt. Im ersten Falle liegt in diesem Satze ein Lob des Gesetzes, und der Apostel will sagen: Im Wesen des Gesetzes liegt nicht nur nichts Sündiges, sondern vielmehr kommt durch dasselbe recht an's Licht, was Sünde ist. So Theodoret. Besser aber nimmt man ἀλλά in der zweiten Bedeutung; dann stellt er in diesem Satze der vorhergehenden Verneinung eine affirmative Behauptung gegenüber, die das Mißverständniß aufklären soll: „Allein die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Gesetz." — οὐκ ἔγνων statt οὐκ ἂν ἔγνων (vgl. Joh. 9, 33. 15, 22. 19, 11., s. Win. S. 273.). Paulus spricht hier und im Folgenden überall in der ersten Person, weil er allgemeine Wahrheiten mittheilt, über welche er in seinem frühern Leben vielfache Erfahrungen an sich selbst gemacht hat. Damals, wo er als eifriger Pharisäer das Gesetz mit allen kleinen Bestimmungen, welche diese Sekte hinzufügte, pünktlich zu erfüllen strebte, wo er seine feurige Natur unter das Gesetz zu beugen sich bemühte, da wurde ihm das Verhältniß des Gesetzes zu unserer sündhaften Natur recht klar. Was er aber hier bloß von sich sagt, das gilt mehr oder weniger von jedem Menschen und auch von der Menschheit im großen Ganzen: ἐν τῷ οἰκείῳ προσώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει, sagt richtig Theophyl. zu V. 9. — Unter νόμος versteht der Apostel ohne Zweifel das mosaische Gesetz. Aber hatte denn der Mensch, der vor dem mosaischen Gesetze lebte, kein Bewußtsein der Sünde? Allerdings! denn mit dem ersten Sündenfalle trat das richtende Gewissen ein, und mit diesem zugleich das Bewußtsein der Sünde. Allein dieses Bewußtsein war noch unklar; erst durch das positive Gesetz, welches gleichsam das ob-

jektive Gewissen war, trat es mit völliger Klarheit hervor, der Mensch konnte es von jetzt an sich nicht mehr wegdemonstriren. — Um nun das Gesagte zu bestätigen, steigt Paulus in dem folgenden τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν κ. τ. λ. zu der gemeinsamen Quelle aller aktuellen Sünde, zur ἐπιθυμία, hinab, und sagt, auch diese sei ihm nur durch das Gesetz zum Bewußtsein gekommen: „Denn von der Begierde würde ich ja (τε γάρ s. zu 1, 26.) nicht wissen, wenn nicht das Gesetz sagte: „„Du sollst nicht begehren.““ Man bemerke, daß er hier nicht sagt, er habe die Begierde nicht gehabt, bevor das Gesetz erschien, sondern er habe die Begierde nicht erkannt. Die böse Begierde, die Concupiscenz als Folge der Ursünde, ist vor der Erkenntniß des Gesetzes vorhanden; aber der Mensch wird sich ihrer erst klar bewußt durch das Gesetz. Indem nämlich das Gesetz mit seinem kategorischen: „Du sollst nicht" dem Menschen gegenübertritt, erhebt sich in ihm die sündhafte Neigung dagegen. So findet er dann in sich ein inneres Widerstreben gegen das Gesetz; er entdeckt einen Widerspruch in sich, er wird inne, daß er nicht ist, wie er sein, und ist, wie er nicht sein soll, kurz: die ihm innewohnende Sündenlust und damit zugleich auch die Sünde selbst tritt jetzt klar in sein Bewußtsein. *) — In dem allgemeinen οὐκ ἐπιθυμήσεις faßt Paulus den wesentlichen Inhalt des ganzen Gesetzes zusammen. Treffend bemerkt Augustin: „*Non concupisces*, tanquam haec esset vox legis ab omni peccato prohibentis. Neque enim ullum peccatum nisi concupiscendo committitur."

V. 8 ff. Der erste Theil des V's 8.: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα — ἐπιθυμίαν gehört noch mit zum Vorhergehenden, indem der Apostel den vorher negativ angefangenen Beweis hier positiv weiter ausführt, und δέ dem vorhergehenden τέ entspricht; es ist also hinter ἐπιθυμήσεις V. 7. mit Lachmann nur ein Se-

*) Allerdings finden wir auch bei den Heiden, die das äußere positive Gesetz nicht hatten, einzelne Aussprüche über dieses innere Widerstreben gegen das Gesetz: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata", sagt Ovid. An einer andern Stelle (Amor. 2, 19, 3.) sagt derselbe Dichter: „Quod licet ingratum est, quod non licet acrius urit." Und Horaz (Carm. l. I. Od. 3, 25.): „Audax omnia perpeti Gens humana ruit per vetitum nefas." Aber es sind dieß nur vereinzelte Stimmen des natürlich-sittlichen Bewußtseins.

mikolon zu setzen: „Indem aber die Sünde Anlaß empfing durch das Gebot, bewirkte sie in mir jegliche Begierde.“ — *διὰ τῆς ἐντολῆς* verbindet man am besten mit Thomas u. A. hier, wie V. 11., mit dem vorhergehenden *ἀφορμὴν λαβοῦσα*, weil dadurch die eigenthümliche Wirkung des Gesetzes am bestimmtesten bezeichnet wird. Estius u. A. wollen den Ausdruck auf *κατειργάσατο* bezogen wissen. Unter *ἁμαρτία* ist hier offenbar nicht die aktuelle Sünde, sondern das böse sündhafte Princip im Menschen, die Sündhaftigkeit zu verstehen (vgl. zu 6, 12.). Diese, sagt der Apostel, empfing Anlaß, d. i. Anregung, Impuls, durch das Gebot, *ἐντολή*, d. i. durch das Gesetz, in wiefern es in diesem oder jenem Falle gebietet oder verbietet, und regte so die Begierde auf. Also die Sünde als böses Princip war schon vor dem Gesetze im Menschen vorhanden; aber sie war noch latent. Erst durch den Gegensatz, in welchen das Gesetz zu der bisher latenten Sünde trat, wurde der innere Zwiespalt geweckt, erst nachdem das *Veto* des Gesetzes erscholl, regte sich das *Niti in vetitum* und trat in sündhaften Begierden hervor. — Der zweite Theil dieses V's: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*, ist enge mit den folgenden V. 9. 10. zu verbinden, daher hinter *νεκρά* mit Lachmann ein bloßes Komma zu setzen. Die Versabtheilung ist hier, wie mehrmals im N. T., nicht gut gewählt. „Ohne Gesetz nämlich war die Sünde todt, ich aber lebte ohne Gesetz einst; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb.“ Mit diesen Worten erläutert (*γάρ*) Paulus das vorher Gesagte, indem er den Zustand des Menschengeschlechts vor und unter dem Gesetze darstellt. Er gibt diese Schilderung wiederum in seiner eigenen Person, weil das Leben der Menschheit im großen Ganzen in dem Leben eines jeden einzelnen Menschen sich abspiegelt und wiederholt. Wie jeder einzelne Mensch, so hatte auch die Menschheit im Ganzen eine Periode der unbefangenen Kindheit, eine Zeit des noch unentwickelten Selbstbewußtseins, und dieß war die Zeit vor dem Gesetze. Da schlummerte die Sünde noch, weil noch kein objektives Gesetz den innern Zwiespalt im Menschen geweckt hatte. Mit dem mosaischen Gesetze trat aber die Menschheit in ihr Jünglingsalter, in das Alter, wo das Selbstbewußtsein erwacht und die sündhaften Triebe mit Gewalt aufleben und Befriedigung heischen. —

Die Gegensätze sind hier: ἁμαρτία νεκρά und ἐγὼ δὲ ἔζων, dann ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν und ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Der ἁμαρτία, der Sündhaftigkeit als böses Princip, setzt Paulus hier das ἐγώ, das bessere Selbst, entgegen; lebt erstere in uns, so ist letzteres todt, und umgekehrt. Natürlich ist „leben" und „sterben" hier im geistlichen Sinne zu fassen, und der Apostel will sagen: Es gab in der Menschheit und gibt noch im Leben eines jeden einzelnen Menschen eine Periode, wo die Sünde, der böse Keim, den wir von unsern ersten Eltern überkommen haben, noch schlummert, gleichsam todt ist; und diese Periode war für die Menschheit im Ganzen die Zeit vor dem Gesetze, und ist für jeden Einzelnen die Zeit der Kindheit, die Zeit des noch unentwickelten Bewußtseins (Origen.: πᾶς ἄνθρωπος ἔζη χωρὶς νόμου ποτέ, ὅτε παιδίον ἦν). Ist aber die Sünde in uns todt, somit der innere Zwiespalt noch nicht in uns eingetreten, dann lebt das ἐγώ, das bessere Selbst, in uns noch in ungespaltener Einheit, es lebt also wahrhaft. Als aber das mosaische Gesetz der Menschheit als objektives Gewissen mit seinem: „Du sollst" entgegentrat, oder sobald der Einzelne aus der Periode der kindlichen Unschuld in die Jahre der Unterscheidung tritt, da erwacht durch den Gegensatz des Gesetzes der innere Sündenkeim, der bisher schlummerte; er lebt auf, und sein Aufleben ist der Tod des bessern Selbst in uns. — In dem Folgenden: καὶ εὑρέθη κ. τ. λ., ist καί konsekutiv: „und so", oder: „auf diese Weise erwies sich mir das Gebot, das zum Leben (dienen sollte), eben dieses (erwies sich mir als) zum Tode (führend)." Nach Chrysostom. soll εὑρέθη μοι das Unerwartete in dieser Erfahrung ausdrücken. Zu εἰς ζωήν und εἰς θάνατον ist οὖσα zu ergänzen. Wir lesen das nachdrückliche αὕτη = haec, nicht αὐτή = ipsa. Also das Gesetz sollte zur Sittlichkeit und zum wahren Leben führen; das war sein Zweck und Ziel (vgl. 3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 33.). In der Wirklichkeit führte es aber zum entgegengesetzten Ziele, zum Tode. Daß es nun aber so ganz in's Gegentheil umschlug, daran trägt nicht das Gesetz die Schuld, sondern die dem Menschen innewohnende Sündhaftigkeit. Dieß erläutert das Folgende V. 11.: „Denn die Sünde Anlaß nehmend (Impuls empfangend) durch das Gebot, verführte mich und tödtete mich durch dasselbe." — In dem ἐξηπάτησε spielt

der Apostel ohne Zweifel auf die Versuchungsgeschichte der ersten Eltern an (vgl. 1 Mos. 3, 13.). Also die Sünde, die innere Sündhaftigkeit war es, die das, was ursprünglich Heilsmittel sein sollte, zum Verderben umkehrte. Sie, die früher schlummerte, wurde durch das Gesetz aufgeregt; und wie einst im Paradiese die Schlange vermittelst des Verbotes durch Vorspiegelung die Heva verführte und durch Verführung ihr den Tod zuzog, so benutzte die Sünde, die uns inwohnende böse Lust, das Gebot, um durch Vorspiegelung des Gegentheils uns zur Thatsünde und dadurch zum geistigen Tode zu führen.

V. 12 f. Paulus zieht jetzt das Ergebniß aus dem, was er bisher zur Widerlegung des Einwurfs V. 7. gesagt hat: „Also ist zwar das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut." Das μέν deutet an, daß noch ein Gegensatz folgen soll; dieser folgt zwar nicht direkt, sondern in Form eines widerlegten Einwurfs V. 13. — νόμος bezeichnet das Gesetz im Ganzen, ἐντολή aber jedes einzelne Gebot im Gesetz; ἅγιος bildet den direkten Gegensatz zu ἁμαρτία V. 7. Zu ἐντολή fügt der Apostel drei Epitheta hinzu, die zuletzt dasselbe bezeichnen, einestheils, weil oben V. 7. die ἐντολή ganz besonders als die Veranlassung zum Aufleben der Sünde hervorgehoben war, anderntheils aber auch, um mit Nachdruck zu sagen, daß das Gesetz der gerade Gegensatz von Sünde sei. — Als Gegensatz zu dem μέν müßte es nun etwa heißen: „aber es wird (in der V. 8. angedeuteten Weise) von der Sünde mißbraucht." Statt dessen macht sich aber der Apostel V. 13. einen Einwurf: „Ist also das Gute mir zum Tode geworden?" — V. 10. hat er gesagt, das Gebot sei für den Menschen Ursache zum Tode geworden, und V. 12., das Gebot sei heilig, gerecht und gut. Bringt man diese beiden Sätze in Verbindung, so könnte man möglicher Weise daraus folgern: Also ist das an sich Gute für den Menschen schädlich. Diese Folgerung aus seinen Worten weiset er aber wiederum durch μὴ γένοιτο ab, und gibt dann in dem folgenden ἀλλ' ἡ ἁμαρτία κ. τ. λ. den Grund dieser Erscheinung an. Diese Worte lassen grammatisch eine doppelte Erklärung zu. Man kann nämlich zuerst ἡ ἁμαρτία unmittelbar mit κατεργαζομένη verbinden und zu diesem Particip. ἦν ergänzen. Dann müssen wir übersetzen: „Sondern die Sünde, damit sie als Sünde erscheine (d. i.

als solche in die Erscheinung trete und erkannt werde), bewirkte mir durch das Gute (d. i. durch das Gesetz) den Tod, damit über die Maaßen sündhaft würde die Sünde durch das Gebot." So nach der Interpunktion unserer Vulgata, Lachmann's und Tischendorf's. Andere setzen nach dem ersten ἁμαρτία ein Semikolon und ergänzen aus dem Vorhergehenden: ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος. Dann enthält das bloße ἀλλ' ἡ ἁμαρτία die volle Antwort auf die vorhergehende Frage: „Sondern die Sünde (bewirkte den Tod); und zwar deßhalb, damit sie als Sünde, d. i. sündhaft erscheine, indem sie durch das Gute den Tod bewirkt, damit über die Maaßen u. s. w." Hiernach steht das zweite ἵνα parallel mit dem ersten und ist nicht untergeordnet, wie nach der ersten Uebersetzung. Der Sinn bleibt nach beiden Fassungen im Grunde derselbe und ist: Nicht das Gesetz, als an sich gut, hat dem Menschen den Tod, d. i. Unheil gebracht; sondern die Sünde (ἁμαρτία vgl. zu 6, 12.), d. h. die böse Begierlichkeit im Menschen, bewirkte vermittelst des guten Gesetzes, d. h. durch Mißbrauch desselben, alles Unheil. Aber auch dieser Mißbrauch des Gesetzes, obwohl aus der menschlichen Freiheit entspringend, war in der göttlichen Heilsökonomie berechnet. Die innere Sünde, der böse Keim im Menschen, sollte als äußere Sünde hervortreten, sollte sich ausgebären und so als über die Maaßen sündhaft vor Aller Augen dastehen. Denn sollte die Sünde aus dem Menschen fortgeschafft werden, so mußte dieser zuerst zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit gebracht werden. Und dieß geschah durch das Gesetz: es brachte die Sünde aus der Verborgenheit zum Bewußtsein. „Data est lex, ut inveniretur infirmitas. Parum est hoc; non solum, ut inveniretur, sed etiam ut augeretur, ut vel sic medicus quaereretur", sagt in demselben Sinne der h. Augustin. Vgl. zu 5, 20 f.

V. 14 ff. Paulus gibt jetzt die nähere Erläuterung der vorher aufgestellten Sätze, und damit zugleich einen tief psychologischen Aufschluß über die innere Natur des gefallenen Menschen. „Denn wir wissen", sagt er, und beruft sich damit auf eine allgemeine Erfahrung, „daß das Gesetz geistlich ist." Die Lesart οἴδαμεν „ich weiß zwar", ist eine unnöthige Conjektur. — Das Gesetz ist πνευματικός, in wiefern es aus dem göttlichen πνεῦμα stammt, Ausdruck des göttlichen Willens und

zugleich Norm für unsern Geist ist (vgl. Apstg. 7, 38.). Zu dieser höhern göttlichen Natur des Gesetzes steht nun der sittliche Zustand des natürlichen Menschen in direktem Gegensatze; daher: „Ich aber bin fleischern." Statt der gewöhnlichen Lesart σαρκικός haben Lachmann und Tischendorf hier, wie 1 Kor. 3, 1., nach bei Weitem überwiegenden Zeugen σάρκινος aufgenommen. Dem ganzen Sinne nach ist unter beiden Ausdrücken kein großer Unterschied; der Etymologie nach bezeichnet aber jenes eigentlich die dem Fleische ähnliche Beschaffenheit, dieses den fleischigen Stoff; sie unterscheiden sich also wie „fleischlich" und „fleischern." Der Apostel will mit diesem starken Ausdrucke das sündhafte Uebergewicht der Sinnlichkeit im Menschen, die nach unten gerichtete Neigung desselben, die dem πνεῦμα in ihm widerstrebt, bezeichnen. Zur Erklärung dieses σάρκινος dient dann das Folgende: „verkauft unter die Sünde", d. i. gleichsam als Sklave an die Sünde verkauft und ihrer Herrschaft unterworfen. Paulus bezeichnet hiermit das moralische Elend des gefallenen Menschen. Der Mensch wird als Sklave der Sünde geboren; sobald er sich seiner bewußt ist, findet er sich bereits in ihrer Dienstbarkeit, er ist schon an sie verkauft; dieß liegt in dem Perfekt πεπραμένος. Zugleich liegt aber auch in diesem Ausdrucke, daß dieser Zustand der Sklaverei dem Menschen nicht natürlich ist, daß der jetzigen Sklaverei ursprünglich ein Zustand der Freiheit vorherging. — Alle Ausleger stimmen darin überein, daß der Apostel hier, ebenso wie oben, in seiner Person allgemein menschliche Zustände schildere, so daß also das ἐγώ sich auf die Menschen überhaupt beziehe. Allein darüber wird seit Augustin von den katholischen Exegeten viel gestritten, ob Paulus hier und im Folgenden in seiner Person den Zustand des gerechtfertigten oder den des noch nicht gerechtfertigten Menschen schildere. In seinen frühern Schriften (Prop. 45. in epist. ad Rom., Conf. 7, 21.) entscheidet sich Augustin für das Letztere; allein im Kampfe gegen die Pelagianer, welche auf diese Stelle ihren Satz gründeten, daß der natürliche Mensch aus sich das Gute wollen und das Böse hassen könne, widerrief er seine frühere Erklärung und deutete diese Worte des Apostels von dem gerechtfertigten Menschen (Retract. 1, 23. 2, 1. c. duas ep. Pel. 1, 10. c. Faust. 15, 8.). Ihm folgten dann viele Inter-

preten von Hieronymus bis auf Estius und Cornelius a Lap. hinab, wohingegen fast alle griechischen Ausleger mit der erstern Meinung Augustins übereinstimmen und der h. Thomas sie die *bessere* nennt. Die Reformatoren im 16. Jahrhundert griffen die *zweite* Interpretation des h. Augustin begierig auf, weil sie darin eine Bestätigung ihrer Ansicht von der Fortdauer der Erbsünde *als solcher* auch in den Wiedergeborenen zu finden glaubten, und sie haben bis auf die neueste Zeit unter den protestantischen Auslegern viele Nachtreter gefunden. Man beruft sich für diese Deutung hauptsächlich auf den Wechsel der Tempora, welcher hier eintritt. Hat Paulus vorher des Aoristś sich bedient, so braucht er hier überall das *Präsens*, ein deutliches Zeichen, meint man, daß er hier zur Schilderung eines andern Zustandes übergehe. Schilderte er also, so schließen diese Ausleger, vorher unverkennbar den Zustand des noch nicht Gerechtfertigten, so kann er hier nur den Zustand des Gerechtfertigten im Auge haben. — In diesem Streite der Ansichten haben zuletzt beide Parteien in gewisser Weise Recht, und das Mißverständniß ist nur dadurch entstanden, daß jede ihre Meinung zu einseitig verfocht. Sehen wir nämlich auf die starken Ausdrücke, womit der Apostel im Folgenden den innern Zwiespalt im Menschen beschreibt, so kann er dabei unmöglich zunächst den bereits Gerechtfertigten im Auge gehabt haben. Dieser ist ja, wie er oben 6, 3 ff. gesagt hat, mit Christo dem alten Menschen nach gestorben und begraben; der Leib der Sünde ist in ihm abgethan, so daß er nicht mehr der Sünde, sondern Gott lebt. Von dem bereits Gerechtfertigten konnte also Paulus allgemein und ohne Weiters nicht sagen, was er gleich V. 19. sagt, daß er das Gute, was er wolle, nicht thue, das Böse aber, was er nicht wolle, thue. Entscheidend ist hier V. 24 f. Nachdem nämlich der Apostel den innern Widerstreit, der im Menschen herrscht, geschildert hat, ruft er V. 24. aus: „Ich elender Mensch! Wer wird mich retten aus diesem elenden Zustande?“ und er antwortet darauf V. 25.: „Jesus Christus ist es, der mich bereits gerettet hat.“ In dieser Frage und Antwort liegt doch klar genug ausgesprochen, daß Paulus hier zunächst den *noch nicht gerechtfertigten* Menschen im Auge habe, den Menschen, wie er dermalen seiner natürlichen Geburt nach ist, ohne die heiligmachende Gnade, ohne Christus. Allein da

die Schwankungen zwischen Natur und Gnade auch im Gerechtfertigten noch fortdauern, da auch in dem aus Christo Wiedergeborenen die Concupiscenz noch lebt und zum fortwährenden Kampfe auffordert, so kann man auch sagen, daß der Apostel hier den bereits Gerechtfertigten wenigstens insofern, als in diesem der innere Widerstreit noch fortdauert, mit berücksichtigt habe. Auch in dem bereits Gerechtfertigten begehrt noch immer das Fleisch wider den Geist, auch er seufzt noch immer in gewissem Sinne unter dem Joche der Sünde (vgl. Gal. 5, 17.). Daher betet die Kirche im Namen der Gläubigen: „Ut nos unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet.“ Aehnlich spricht sich auch Hieronymus aus: „Non est absurdum, ut homo renatus sit simul vetus, ut novus homo operetur malum et odio habeat illud secundum aliud et aliud, et pugnam sentiat carnis adversus spiritum“ (dial. II. contr. Pelag.).

V. 15 ff. Hier erklärt der Apostel in zusammenhängender Argumentation, worin dieses Unterworfensein unter die Sünde, dieses Verkauftsein an die Sünde bestehe: „Denn was ich ausübe, kenne ich nicht“, d. i. thue ich unbewußt, ohne klar bewußten Entschluß. Das soll nicht heißen, als wenn bei der Sünde kein Bewußtsein und somit auch keine Freiheit wäre; sondern der sündhafte Entschluß geschieht nicht durch vernünftige Selbstbestimmung und somit auch nicht mit dem vollen ungetrübten Bewußtsein, mit welchem gehandelt werden sollte. Bei der Sünde ist der innere Sinn umnebelt, das innere Auge verdunkelt, der Mensch im Zustande geistiger Berauschtheit, die ihm das klare Bewußtsein raubt. Es ist also nicht nöthig, mit Augustin, Estius u. A. das οὐ γινώσκω in dem Sinne von *non approbo*, „billige ich nicht, erkenne ich nicht als Produkt meines bessern Selbst an“, zu fassen. — In dem Folgenden: „Denn nicht, was ich will, das treibe ich, sondern was ich hasse, das setze ich in's Werk“, erklärt Paulus, wie ein solches Handeln ohne klares Bewußtsein zu Stande komme. Zuerst ist hier zu bemerken, daß in beiden Sätzen das Eine „Ich“ zwar Subjekt ist, der Apostel aber dieses „Ich“ jedesmal von verschiedener Seite nimmt. In den Nebensätzen: ὃ θέλω, ὃ μισῶ, ist das „Ich“ das bessere Selbst, welches V. 22. ὁ ἔσω ἄνθρωπος und V. 23. ὁ νοῦς genannt wird. In den Haupt-

sätzen: *τοῦτο πράσσω, τοῦτο ποιῶ*, ist das „Ich" das schlechtere Selbst, welches der Apostel V. 17. gradezu *ἡ ἁμαρτία* nennt, also die böse Begierlichkeit. Ueber den Unterschied von *πράσσειν* und *ποιεῖν* s. zu Joh. 3, 20. — Ferner ist hier das „Wollen" und „Nichtwollen" oder „Hassen" von einem halben, ohnmächtigen Wollen und Nichtwollen, von einer *velleitas*, nicht *voluntas*, zu verstehen. Mit Unrecht haben also die Pelagianer auf dieses *θέλειν* und *μισεῖν* sich berufen, um zu beweisen, daß der Mensch von Natur aus das Gute wollen und das Böse hassen könne, somit die Kraft zu Beidem in sich besitze. — Die gedruckte Vulgata supplirt nach *quod nolo* ein *bonum*, und nach *quod odi* ein *malum*. Diese Ergänzung ist dem Sinne nach und nach V. 19. ganz richtig, obgleich kritisch verdächtig. — Aehnliche Aussprüche über den innern Zwiespalt in der menschlichen Natur finden wir bei den Heiden. So sagt Ovid (Metamorph. 7, 19.): „Aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor." Seneka (Hippol. v. 604.): „Vos testor omnes coelites, hoc, quod volo, me nolle." Epiktet (Enchirid. 2, 26.): *ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ.* — Aus dem vorhergehenden Satze zieht nun der Apostel V. 16. die erste Folgerung: „Wenn ich aber was ich nicht will, das in's Werk setze, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut sei", d. h. will ich das Böse, welches das Gesetz verbietet, nicht, so liegt in diesem Nichtwollen eine Anerkennung, daß das Gesetz gut sei; in dem innern Nichtwollen der gesetzwidrigen Handlung, die der Mensch trotz dieses Nichtwollens dennoch in's Werk setzt, liegt eine Huldigung des Gesetzes. Oder wie Reithmayr es ausdrückt: „Wenn der Mensch nicht will, was er thut, so will er nicht, weil er es nicht gut heißt, und er heißt es nicht gut, weil es wider das Gesetz ist; mithin heißt er das Gesetz gut, wo er thut, was er nicht will. Somit ist sein innerer Wille mit dem Gesetze im Einklang trotz seines äußern gesetzwidrigen Handelns." Der Apostel sagt *σύμφημι τῷ νόμῳ*, weil das Gesetz 5 Mos. 4, 8. und an andern Stellen es selber von sich aussagt, daß es gut sei. V. 17. folgt dann die zweite Folgerung aus dem obigen Satze: „So aber thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde." — *νυνὶ δὲ* und *οὐκέτι* sind nicht Zeitpartikeln (August.: „nunc in statu gratiae", ebenso Estius), sondern logisch

zu fassen: Nun aber läßt sich dem Gesagten zufolge nicht mehr sagen, daß ich, d. i. mein besseres Selbst, das Böse thue, sondern das wirkende Subjekt ist die Sünde, das böse Princip in mir. Thut der Mensch, was er nach seinem eigentlichen wahren ἐγώ nicht will, dann ist nicht dieses ἐγώ, dieses bessere Selbst, die eigentliche Ursache seines Thuns, sondern das böse Princip, das in ihm wohnt, an welches er als Sklave verkauft ist; und dieses böse Princip ist zunächst die Concupiscenz, zuletzt aber die Erbsünde. Mit dieser Sünde ist der Dualismus in die menschliche Natur eingetreten, daß er thut, was er nicht will, und nicht thut, was er will. — Uebrigens enthalten diese Worte des Weltapostels eine klare Widerlegung des Satzes, den Luther aufstellte, daß nämlich die Sünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, der Mensch durch den Sündenfall der ersten Menschen durch und durch böse geworden sei. Allerdings ist der Mensch seit dem Falle „verkauft unter die Sünde", und ein Sklave derselben. Allein diese Sklaverei trägt dennoch die Signatur der Freiheit. Hätte die Sünde, als sie in die menschliche Natur eingedrungen, diese in sich umgewandelt, wäre sie die Substanz derselben geworden, so wäre ein inneres Widerstreben gegen dieselbe nicht mehr denkbar, ja es wäre nicht einmal eine Erkenntniß der Sünde als solcher mehr möglich, weil diese in die Natur übergegangen und diese mit konstituirend nicht mehr als etwas ihr Fremdes gefaßt, wie überhaupt nicht mehr von ihr abgelöset werden könnte. Eben in der Erkenntniß der Sünde als solcher und in dem innern Widerstreben gegen dieselbe liegt, daß der Mensch nicht durch und durch Sünde sei, sondern diese nur als etwas von Außen Hereingekommenes in ihm wohne.

V. 18 ff: Es folgt nun eine weitere Erklärung über dieses böse Princip im Menschen aus dem menschlichen Erfahrungsbewußtsein: „Denn ich weiß, daß nicht wohnt in mir, d. h. in meinem Fleische, Gutes." Das ἐν ἐμοί beschränkt der Apostel durch den erklärenden Zusatz ἐν τῇ σαρκί μου auf den sinnlichen Theil des Menschen, auf die σάρξ, welche der Sitz der Concupiscenz ist, die immerdar zum Bösen hinneigt. Also wieder nicht der ganze Mensch ist durch und durch Sünde; das höhere ἐγώ, das bessere Selbst in ihm will doch wenigstens noch das Gute, wenn auch nur mit halbem, schwachem Wollen;

nur das niedere ἐγώ, das Fleisch, ist des Guten baar und ledig. Zur Erläuterung und Begründung dieses Satzes fügt dann Paulus hinzu: „Denn das Wollen (des Guten) liegt bei mir (ist bei mir vorhanden, ich habe es); das Vollbringen des Guten aber nicht. — τὸ καλόν, dem Sinne nach von dem vorhergehenden ἀγαθόν nicht verschieden, ist auch zu τὸ θέλειν zu ziehen. Statt des bloßen οὔ am Ende, wozu παράκειταί μοι zu ergänzen ist, lesen viele Codices und Väter mit der Vulgata οὐχ εὑρίσκω „finde, d. h. habe ich nicht", oder wie Andere um des Gegensatzes willen, worin es zu dem malerischen παράκειται steht, erklären: „liegt nicht in meiner Gesichtssphäre." — Eben darin, daß der Mensch das Gute will, liegt, daß das höhere Ich des Menschen noch nicht ganz böse ist; darin aber, daß er das gewollte Gute nicht in's Werk setzt, liegt, daß in ihm ein böses Princip ist, in welchem das Gute nicht wohnt, und welches mächtiger ist als das gute Princip in ihm. — In den beiden folgenden Versen wiederholt Paulus das V. 15. und V. 17. bereits Gesagte, um es desto nachdrücklicher hervorzuheben; nur setzt er hier V. 19. zu ὃ θέλω als erklärende Apposition ἀγαθόν, und zu ὃ οὐ θέλω ein κακόν hinzu, was die Vulgata bereits auch V. 15. hinzugefügt hat.

V. 21 ff. Das Resultat aus dem bisher Gesagten ist also (ἄρα): Es liegen im Menschen zwei einander widerstreitende Gesetze, ein Dualismus geht durch seine ganze Natur; der innere und der äußere Mensch stehen in ihm sich feindlich gegenüber. — V. 21. ist nicht ohne Schwierigkeit und von den Exegeten, ältern sowohl als neuern, vielfach verschieden erklärt worden. Schon Toletus zählt acht Erklärungen auf, die er aber alle verwirft. Es kommt hier zum richtigen Verständnisse Alles auf die Deutung von τὸν νόμον an. Viele verstehen unter νόμος das mosaische Gesetz und übersetzen: „Ich finde also das Gesetz (mir beistehend) wenn ich das Gute thun will, (es aber nicht thue,) weil mir das Böse anhängt" (Theophyl.); oder: „Ich finde also, daß mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz als das Böse (die Ursache des Bösen) vorhanden ist" (Ewald); oder: „Ich finde also, während auf das Gesetz mein Wille gerichtet ist um das Gute zu thun, daß mir das Böse vorliegt" (Meyer). Alle diese Uebersetzungen sind aber theils willkürlich, theils passen sie nicht in den Zusammenhang. Will man daher nicht mit

Rückert u. A. willkürlich τὸν νόμον ganz aus dem Texte heraus werfen, so muß man mit Estius u. A. den Ausdruck hier im weitern Sinne als „Norm, Bestimmung" fassen (vgl. 3, 27. 9, 31.), und ihn von dem innern Gesetze im Menschen, welches der Apostel gleich V. 23. „das Gesetz in den Gliedern" nennt, verstehen (vgl. Hebr. 7, 16.). Dann läßt aber der Satz noch eine verschiedene grammatische Analyse zu; entweder kann man die Worte so nehmen, wie sie vorliegen: „Ich finde also mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz, daß mir das Böse beiwohnt"; oder man kann (mit Win. S. 504.) eine Trajektion des ὅτι annehmen: „Ich finde also das Gesetz, daß mir, der ich das Gute thun will, das Böse beiwohnt." Erstere Uebersetzung läßt sich rechtfertigen, denn der Dativ bei einem Verbum des Wahrnehmens ist nicht ganz ungewöhnlich; die andere empfiehlt sich aber als die natürlichste. Der Sinn bleibt bei beiden Fassungen derselbe: dem Wollen des Guten steht im Menschen ein anderes Gesetz, eine andere Gewalt gegenüber, die ihn zum Bösen treibt. Die beiden folgenden Verse dienen dann zur Erläuterung und Begründung (γάρ) dieses Gedankens: „Denn ich freue mich am Gesetze Gottes nach dem innern Menschen." Das Ich, welches in συνήδομαι liegt, wird näher bestimmt und beschränkt durch κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der innere Mensch ist gleichsam der innere wahre Kern im Menschen und steht im Gegensatze zu dem äußern Menschen, ὁ ἔξω ἄνθρωπος, der σάρξ ist, und in welchem die Sünde wohnt (vgl. zu Eph. 3, 16.). Mit andern Worten: ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist das bessere Selbst im Menschen, das vernünftig-sittliche Ich, welches nicht bloß das Gute will, sondern auch noch immer am Guten Gefallen hat. „Aber", fährt der Apostel V. 23. fort, „ich sehe, daß ein anderes Gesetz (ein anderer Zug, eine andere Gewalt) in meinen Gliedern widerstreitet dem Gesetze meiner Vernunft." — Zu ἐν τοῖς μέλεσίν μου ist ὄντα zu ergänzen: „ein anderartiges (ἕτερον nicht ἄλλον, s. zu Gal. 1, 6 f.) Gesetz, welches in meinen Gliedern (den Werkzeugen der σάρξ) wirksam ist." Unter νοῦς ist hier die Vernunft im höchsten Sinne, die religiös-sittliche Anlage im Menschen zu verstehen; νόμος τοῦ νοός ist das Gewissen, welches der Gesetzgeber für den innern Menschen ist. — καὶ αἰχμαλωτίζοντά με κ. τ. λ.:

„und mich (den ganzen Menschen) gefangen nimmt (d. i. dienstbar macht) für das Gesetz der Sünde, welches in meinen Gliedern ist.“ Also ein doppeltes Gesetz: ein Gesetz im innern bessern Menschen, das Gewissen, und ein Gesetz im äußern Menschen im Fleische, die Concupiscenz; beide sind im Kampfe gegen einander, aber das Gesetz im äußern Menschen ist stärker, überwindet das erstere und führt den ganzen Menschen in die Sklaverei der Sünde.

V. 24. Die Betrachtung des tiefen Elends dieser Sklaverei preßt dem Apostel den Ausruf aus: „Ich unglückseliger Mensch!“ unglückselig, weil gespalten in sich und verkauft in elende Sklaverei. Dann folgt der sehnsuchtsvolle Hülferuf nach einem Retter aus dieser verzweiflungsvollen Gefangenschaft: „Wer wird mich retten aus dem Leibe dieses Todes?“ Vulg.: *de corpore mortis hujus?* Andere wollen τούτου zu σώματος ziehen: „von diesem Leibe des Todes“, d. i. von diesem sterblichen Leibe. Es ist σῶμα τοῦ θανάτου dasselbe, was der Apostel oben (6, 6.) σῶμα τῆς ἁμαρτίας nannte: der Leib, in welchem die Sünde und durch die Sünde der Tod herrscht. Das τίς με ῥύσεται entspricht dem αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας V. 23., das ἐκ τοῦ σώματος dem τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου ebendaselbst; und zu θανάτου ist τούτου hinzugefügt, um den Tod als durch die eben noch (V. 23.) geschilderte tragische Gewalt der Sünde verursacht zu bezeichnen (Meyer).

V. 25. Die Lesart dieses V's ist verschieden. D. E. F. G. lesen ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, und darnach hat die Vulgata übersetzt *gratia Dei.* Dann ist dieser Satz eine direkte Antwort auf die vorhergehende Frage: „die Gnade Gottes, die mir durch Jesum Christum zu Theil geworden, wird mich retten aus diesem Elende.“ Die Recepta hat εὐχαριστῶ τῷ θεῷ (A. K. L. Sinait. al.). Lachm. aber und Tischend. haben nach B. C. den Artikel ἡ vor χάρις gestrichen und den Dativ τῷ θεῷ aufgenommen. Nach diesen beiden Lesarten antwortet der Apostel nicht direkt auf die vorhergehende Frage, sondern spricht im freudigen Gefühle, die Erlösung durch Christus bereits gefunden zu haben, seinen Dank aus. Die Betrachtung des menschlichen Elends hat das Gemüth des Apostels mächtig ergriffen; seine Sprache wird affektvoll und sehnsüchtig ruft er aus: „Wer wird mich retten?“ Auf diese Frage gibt ihm sein Inneres Antwort; er hat bereits

seinen Erretter in Christo gefunden. Daher verschweigt er überwältigt vom Gefühle die direkte Antwort und stammelt bloß seinen Dank hervor: „Dank sei Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ In diesem Danke liegt aber die indirekte Antwort enthalten: Jesus Christus ist mein Retter geworden. Dann macht er eine Pause, und zieht zum Schlusse das V. 14—23. Gesagte folgernd (ἄρα οὖν) zusammen in eine kurze Darstellung des innern Zwiespaltes im Menschen. Das αὐτὸς ἐγώ ist vielfach mißverstanden worden. Diejenigen, welche meinen, der Apostel spreche in diesem ganzen Abschnitte in der Person des bereits Gerechtfertigten, erklären es: „selbst ich, d. i. Ich, der Apostel, der Begnadigte“, oder: „Ich derselbe, Ich in einer und derselben Person.“ Allein αὐτὸς steht hier offenbar im Gegensatze zu dem vorhergehenden διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, heißt also: „Ich selbst (d. h. ich allein, ohne Vermittelung Christi, ich) diene mit der Vernunft zwar (d. i. mit meinem höhern Ich, mit meinem bessern Selbst) dem Gesetze Gottes, mit meinem Fleische aber (d. i. mit meinem niedern Ich, mit meiner sinnlichen Natur) dem Gesetze der Sünde.“

So hat nun der Apostel in diesem Absatze in seiner Person den Zustand des gefallenen und noch nicht wiedergeborenen Menschen geschildert; er hat den innern Zwiespalt dargestellt, der durch seine ganze Natur geht. Wollen wir den ganzen Gedankengang uns noch einmal kurz wieder vorführen, so ist er dieser: Ursprünglich lebte der Mensch in ungeschiedener Einheit und im tiefen Frieden mit Gott und mit sich selbst. Was der Mensch als gut erkannte, das wollte er auch; Erkennen und Wollen, diese beiden Grundkräfte seiner Seele, standen in der innigsten Harmonie, und diesen waren dann die niedern Kräfte und auch der Leib in vollständigem Gehorsam unterworfen. Mit der ersten Sünde traten aber das Erkennen und Wollen im Menschen aus einander, und damit kündigten auch die niedern Kräfte und die leibliche Natur dem Willen den Gehorsam. Von da an wollte der Mensch nicht mehr, was er als gut erkannte; und wäre nicht alsbald nach dem ersten Sündenfalle der Erlöser eingetreten, und hätte dieser nicht im Gewissen des Menschen das Band zwischen Erkennen und Wollen geknüpft, so wäre der Mensch zum Teufel geworden, der ewig Gott und seinen h. Willen erkennt, aber ihn ewig nicht will. Das Gewissen nöthigt den

Menschen, das als gut Erkannte auch zu wollen. Aber an der Ausführung dieses Wollens hindert ihn seine niedere Natur, welche von dem Willen emancipirt ihren eigenen Trieben folgt. So herrscht im Menschen statt der ursprünglichen Einheit ein innerer Zwiespalt, und statt des frühern Friedens ein fortwährender Kampf. Allein durch den tiefen Verfall der Menschheit im Heidenthum drohete auch das Bewußtsein dieses innern Zwiespaltes immer mehr unterzugehen; die Stimme des Gewissens ertönte immer schwächer. Da trat das alttestamentliche Gesetz ein, um im Menschen das Bewußtsein seiner innern Disharmonie, seiner Sündhaftigkeit wach zu erhalten, um das Gefühl seiner Erlösungsbedürftigkeit in ihm zu wecken und ihn so zur Aufnahme der Erlösungsgnade in Christo zu befähigen. In der Wiedergeburt aus Christo wird dieser innere Widerstreit im Menschen wenigstens der Idee nach aufgehoben, indem da der äußere alte Mensch mit seinen sündhaften Trieben in der Taufe mit Christo stirbt, und dem innern Menschen durch die heiligmachende Gnade die Kraft gegeben wird, über das Begehren des Fleisches zu siegen. Allein so lange das leibliche Leben währt, dauert auch in dem Gerechtfertigten der Kampf noch fort; den Tod, welchen der Wiedergeborene einmal mit Christo in der Taufe gestorben ist, muß er fortwährend sterben durch tägliche Kreuzigung seines Fleisches, wie ja auch der Keim der Wiedergeburt, der in der Taufe uns eingesenkt ist, erst am Ende der Tage bei der Auferstehung alles Fleisches sich vollständig ausgebiert. — In dem folgenden Absatze schildert nun der Apostel im Gegensatze zu dem Vorhergehenden den Zustand des wiedergebornen Menschen, die beseligenden Folgen der neu belebten Sittlichkeit.

§. 11. Die Freiheit in Christo durch den h. Geist.

8, 1—39.

Bereits 6, 14. hat Paulus den Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch in Christo, also der wahre Christ frei sei von dem mosaischen Gesetze als äußerer Norm, frei von der Sünde und vom Tode. Damit dieser Gedanke aber richtig verstanden, und allen falschen Folgerungen daraus von vornherein vorgebeugt werde, hat er zuerst im 7. Kapitel das Verhältniß des

Gesetzes zum gefallenen Menschen allseitig erörtert. Hier kommt er nun auf dieses Grundthema seiner Lehre von der christlichen Freiheit wieder zurück und legt es seinen Lesern in seinen innersten Gründen klar vor, um so seiner dogmatischen Exposition von der Erlösung gleichsam die Krone aufzusetzen. In Christo — das ist der kurze Gedanke dieses Kapitels — sind wir frei geworden von der Verdammniß, weil frei von der Sünde und frei vom Tode. Christus hat uns befreit von der Sünde, indem er seinen reinen Leib als Opfer darbrachte und dadurch die Sünde tilgte, und indem er uns den h. Geist verlieh, durch welchen wir die Kraft erhalten, den Anforderungen des innern Sittengesetzes zu genügen. Er hat uns befreit vom Tode: denn der h. Geist, den er uns geschenkt, ist das wahre Leben der Seele; zugleich ist er die sichere Bürgschaft, daß auch unsere jetzt noch sterblichen Leiber werden wieder belebt werden. Denn wenn der Geist Gottes in uns wohnt und wirkt, dann sind wir Kinder Gottes, dann wird der innere Drang unsers Herzens gestillt: wir können Gott unsern Vater nennen. Darin aber, daß wir aus innerstem Herzensdrange Gott unsern Vater nennen, liegt für uns ein Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind. Sind wir nun Kinder Gottes, dann sind wir auch Erben Gottes, unsers Vaters, und Miterben Christi, unsers Bruders. Allein um Miterben Christi und Theilnehmer seiner Verherrlichung zu werden, müssen wir auch mit ihm leiden, und zu diesem Mitleiden mit Christo soll uns ermuntern die Größe der Herrlichkeit, die uns bevorsteht, mit welcher die Leiden dieser Zeit keinen Vergleich aushalten. Daß uns nun eine solche Verherrlichung auch des Leibes bevorstehe, dafür legt die ganze bewußtlose Natur ein deutliches Zeugniß ab. Durch die ganze Natur geht ein Schmerzensruf, ein Sehnen und Seufzen nach Erlösung aus den Banden der Vergänglichkeit, welches Befriedigung heischt; und in dieses Sehnen und Seufzen der Natur stimmt unser Herz ein. Auch wir, die wir doch dem Geiste nach bereits in die Erlösung eingegangen sind, fühlen tief, die volle Kindschaft Gottes noch nicht erreicht zu haben, indem unser Leib noch der Erlösung bedarf. Die volle Erlösung haben wir also erst in der Hoffnung, und an dieser Hoffnung müssen wir festhalten und in den Leiden dieser Zeit geduldig ausharren. Zu diesem geduldigen Ausharren hilft uns aber der h. Geist. Denn derselbe Geist, der

in unserm Innern den Vaterruf weckt und uns unmittelbar von unserer Kindschaft Gottes überzeugt, der bittet auch in uns und für uns, und sein Gebet findet sichere Erhörung bei Gott. Neben dem Beistande des heil. Geistes soll uns ferner zur Geduld ermuntern die feste Ueberzeugung, daß für diejenigen, welche Gott wahrhaft lieben, Alles zum Heile gereiche. — Der Apostel beschließt die ganze Abhandlung mit einem glänzenden Epiloge.

V. 1 f. Was die Verbindung dieses V's mit dem Vorhergehenden angeht, so zieht Paulus hier, wie das ἄρα anzeigt, eine Folgerung. Aber woraus? Estius, der, wie wir sahen, das vorher 7, 14—25. Gesagte vom Gerechtfertigten erklärt, bezieht diese Worte auf 7, 19., und gibt die Gedankenverbindung so: Da der Gerechtfertigte, wie oben gesagt ist, dem Geiste nach dem Gesetze Gottes dient, dem Fleische nach aber dem Gesetze der Sünde, mithin die Regungen des Fleisches in ihm unwillkürlich sind, so folgt also, daß es für den Gerechtfertigten kein Verdammungsurtheil mehr gibt. So auch Reithmayr. Viel natürlicher wird die Gedankenverbindung, wenn wir diese Worte auf das unmittelbar vorhergehende ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ κ. τ. λ. beziehen. Dort hat nämlich der Apostel alles Gesagte in das kurze Resultat zusammengefaßt: Der natürliche, nicht wiedergeborene Mensch pflichte mit seinem höhern bessern Selbst noch immer dem Gesetze Gottes bei; mit seinem niedern Selbst, mit seiner sinnlichen Natur aber diene er dem Gesetze der Sünde, die den Tod bringe. Daraus folgert er nun V. 1., daß demnach der aus Christo Wiedergeborene aller Verdammniß enthoben sei, weil wie es V. 2 ff. heißt, Christus ihn von dem Gesetze der Sünde und des Todes frei gemacht habe. Hiernach ist die Partikel ἄρα sowohl folgernd, als auch das folgende γάρ V. 2. vorausnehmend: „Demnach (gibt es) jetzt kein Verdammungsurtheil für diejenigen, die in Christo Jesu (sind)." — νῦν ist Zeitpartikel: Paulus setzt den jetzigen Zustand der Wiedergeborenen dem frühern Zustand, den er Kap. 7, 7 ff. geschildert hat, gegenüber. — οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind diejenigen, welche durch die Wiedergeburt Christo eingepflanzt sind, welche Rebzweige sind vom wahren Weinstocke und aus ihm ihre fortwährende Lebenskraft ziehen. In diesen lebt Christus und wirkt sein Geist, so daß in ihnen sich nichts mehr regt, was der Verdammniß unterliegt. Wenn auch die Concupiscenz in

ihnen noch fortlebt, so hat diese doch den Charakter des Sündhaften verloren (vgl. Conc. Trid. sess. V. 5.). Hinter Ἰησοῦ hat die Recepta noch: μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Diese Worte fehlen ganz in B. C. D*. F. G. Sinait., in mehreren Versionen und bei Origenes, Athanasius u. A. A. B. und auch die Vulgata lassen die zweite Hälfte: ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, aus. Wahrscheinlich ist, wenn nicht dieser ganze Zusatz, doch der letzte Theil aus V. 4. herübergenommen. — V. 2. Grund, warum der wahre Christ dem Verdammungsurtheil enthoben ist: „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens hat mich in Christo Jesu frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes." Der Ausdruck νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς erklärt sich durch den entgegenstehenden Ausdruck νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Bezeichnet dieser die Gewalt des sündigen Princips, welches in dem noch nicht Wiedergebornen herrscht, und welches ihm den körperlichen und den geistlichen Tod bewirkt (vgl. 7, 23. 25.), so bezeichnet jener die in dem Wiedergebornen thätige Kraft des h. Geistes oder, wie wir auch sagen können, die heiligmachende Gnade, welche von der Sünde und dadurch vom Tode uns befreit und das wahre Leben in uns wirkt (vgl. 2 Kor. 3, 6.). Das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gehört nicht zu τῆς ζωῆς (dann müßte wohl der Artikel τῆς wiederholt sein), sondern zu ἐλευθέρωσε: in Christo Jesu geht diese Befreiung von der Gewalt der Sünde und des Todes vor sich; nur dann, wenn der Mensch mit Christo in inniger Lebensgemeinschaft steht, ihm eingepflanzt ist, Christus in ihm lebt, nur dann durchdringt und belebt ihn auch Christi Geist und befreit ihn von der Gewalt der Sünde. Der Aorist stellt die Befreiung als bereits geschehen dar, nämlich im Momente der Wiedergeburt. — Wie der Apostel im vorigen Kapitel den Zustand des noch nicht wiedergeborenen Menschen in seiner Person geschildert hat, so hier den Zustand des Wiedergebornen ebenfalls in seiner Person; daher μέ.

V. 3-f. Paulus erklärt jetzt, wie und zu welchem Ziele diese Befreiung von der Macht der Sünde in Christo geschehen sei. -- τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ist absoluter Nominativ, ein Urtheil über das folgende ὁ θεὸς - - κατέκρινε vorausschickend (Meyer): „Denn das Unmögliche des Gesetzes --, Gott

- - verurtheilte die Sünde im Fleische." Der Nominativ kann dann mit der Vulgata durch das Relativ aufgelöst werden: *ὃ ἦν ἀδύνατον τῷ νόμῳ* (vgl. Hebr. 8, 1., s. Win. S. 507.). Unter *νόμος* ist hier natürlich das mosaische Gesetz zu verstehen. Dieses konnte die Sünde nicht vernichten, „darum weil (*ἐν ᾧ* = בַּאֲשֶׁר, vgl. Hebr. 6, 17.) es schwach war durch das Fleisch", weil das Fleisch, d. i. die widerstrebende sinnliche Natur im Menschen, die Concupiscenz, welche aus der Sünde entsprungen, sich gegen das Gesetz bäumte und die Forderungen desselben nicht zur Erfüllung kommen ließ (vgl. 7, 23.). Was nun das mosaische Gesetz nicht konnte, das that Gott; er verurtheilte, d. i. vernichtete, tilgte (das Verbum *κατακρίνειν* ist hier wohl gewählt wegen des *κατάκριμα* V. 1.) die Sünde im Fleische, „indem er seinen eigenen (*ἑαυτοῦ*) Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde." In dem *πέμψας* faßt der Apostel sämmtliche Thatsachen der Erlösung zusammen, also auch die Hingabe seines Sohnes in den Tod, als die eigentliche Spitze des Erlösungswerkes. Zugleich liegt in diesem *πέμψας* auch das vorweltliche Dasein des Sohnes ausgedrückt. Gott sandte nun seinen Sohn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Auf diesen Ausdruck beriefen sich die Gnostiker und Manichäer zum Beweise, daß Christus keinen wahren, sondern nur einen Scheinleib gehabt habe. Aber mit Unrecht. *Σὰρξ ἁμαρτίας* bildet nämlich Einen Begriff, und bezeichnet das Fleisch, den Körper, in wiefern in ihm die Sünde wohnt. Das *ὁμοίωμα* bezieht sich nun aber hauptsächlich auf *ἁμαρτίας*, nicht auf *σαρκός*, was schon Tertullian richtig hervorhebt, indem er (adv. Marc. 5, 14.) sagt: „Similitudo ad titulum *peccati* pertinebit, non ad substantiae mendacium." Sagte der Apostel bloß *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, so wäre der Ausdruck allerdings doketisch; denn Christus ist nicht in der Aehnlichkeit des Fleisches, sondern in der Wirklichkeit des Fleisches erschienen. Bloß *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* durfte der Apostel auch nicht sagen, denn dadurch hätte er Christum der Sünde theilhaftig gemacht. Nun sagt er aber „in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" und damit drückt er aus: Christus habe einen dem menschlichen Sündenkörper zwar ähnlichen, aber nicht selbst sündhaften Körper gehabt (vgl. Phil. 2, 7. Hebr. 4, 15.). — Das *περὶ ἁμαρ-*

τίας (Vulg. *de peccato*) zieht Estius nach dem Vorgange des h. Chrysostom., Theodoret, Theophyl. u. A. zu κατέκρινε: „er verurtheilte die Sünde wegen der Sünde", d. h. die Sünde selbst wurde der Sünde schuldig und überführt, weil sie sich an dem sündenlosen Leibe Christi vergriff und diesen zum Tode brachte. Nach dieser Fassung wäre dann die Schuld hier personificirt. Allein grammatisch läßt sich diese Beziehung nicht rechtfertigen, da nach ihr entweder für πέμψας das Verb. finitum stehen oder καί gestrichen werden müßte. Wir ziehen also den Ausdruck zu πέμψας: „Indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Sündenfleisches und zwar wegen der Sünde", nämlich um sie zu vernichten, um ihrer Herrschaft ein Ende zu machen; denn das war der eigentliche Zweck der Sendung des Sohnes. In dem κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί ist ἁμαρτία nicht von der Sünde als That, von der aktuellen Sünde, sondern von der Sünde als Zustand, von der Sündhaftigkeit zu verstehen; oder besser: ἁμαρτία ist die Urstünde, in wiefern diese als Schuld auf alle Menschen übergegangen ist und die Quelle aller aktuellen Sünden ist. Diese ἁμαρτία, die sonst dem Menschen das Verdammungsurtheil zuzieht, ist nun selbst verurtheilt, und zwar „im Fleische." Dieses ἐν τῇ σαρκί darf nicht mit τὴν ἁμαρτίαν verbunden werden, so daß der Sinn wäre: „die im Fleische wohnende Sünde" — dann müßte es wohl τὴν ἐν τῇ σαρκί heißen —, sondern mit κατέκρινεν. In dieser Verbindung kann aber unter σάρξ nur das Fleisch Christi, die „caro filii Dei suspensa et mortificata in cruce" (Estius) verstanden werden, nicht, wie Viele wollen, die von der Sünde beherrschte Menschennatur. In dem reinen Fleische Christi, das er für die Sünde als Opfer hingab, wurde die Sünde verurtheilt und vernichtet. Sein Fleisch, sein Leib war frei von dieser ἁμαρτία, in ihm verlor also die Sünde gleichsam ihren Proceß, und damit zugleich auch in Allen, die wahrhaft aus ihm wiedergeboren werden. Denn wie Christi Tod unser Aller Tod, so wurde auch sein Sieg über die Sünde der Sieg Aller derer, die aus ihm wiedergeboren oder, wie der Apostel Ephes. 5, 30. sagt, von seinem Fleische und von seinem Beine sind. — Gott verurtheilte aber die Sünde in dem Fleische Christi zu dem Zwecke V. 4.: „damit die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt werde", d. h. damit wir wirklich

das Gesetz erfüllen, woran uns bisher die uns inwohnende Sünde hinderte. In dem Singular τὸ δικαίωμα, d. i. „das, was das Gesetz stipulirt" (vgl. 1, 32. 2, 26., Vulg. *justificatio*, Augst. *justitia*) faßt Paulus die sämmtlichen sittlichen Forderungen des mosaischen Gesetzes als Einheit zusammen. Christus hat zwar ideell ein für alle Mal für uns den Sieg über die Sünde errungen; aber dieser Sieg muß sich in einem jeden von uns wiederholen, und dieß geschieht durch Erfüllung des Sittengesetzes. Der Apostel setzt das Passiv πληρωθῇ, um anzudeuten, daß die Erfüllung des Gesetzes nicht so sehr unser Werk, als vielmehr Werk der göttlichen Gnade sei. Er sagt ἐν ἡμῖν und drückt dadurch aus, daß die wahre Gesetzeserfüllung eine innere und nicht eine bloß äußere sei. — Der Zusatz: „die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste", enthält das charakteristische Merkmal derer, in welchen die Gesetzeserfüllung Statt findet, mithin die Bedingung der wahren Gesetzeserfüllung. Diese kommt nur dann zu Stande, wenn wir unsern Wandel nicht durch die Macht des sündhaften sinnlichen Triebes, durch den νόμος τῆς σαρκός = τῆς ἁμαρτίας, sondern durch die Kraft des göttlichen Geistes, durch den νόμος πνεύματος (vgl. V. 2.) bestimmen lassen. Das innerlich wirkende Element darf nicht die σάρξ, sondern muß das πνεῦμα sein. Vgl. Gal. 5, 16 ff.

V. 5 ff. In einer Reihe von Sätzen, in welcher jedesmal der nachfolgende Satz den vorhergehenden erläutert und begründet, gibt nun Paulus die verschiedene Richtung des Fleisches und des Geistes an. Zunächst begründet er V. 5. den vorher ausgesprochenen Gedanken, daß nur dann, wenn das πνεῦμα das herrschende Princip in uns ist und nicht die σάρξ, die wahre Gesetzeserfüllung in uns zu Stande komme: „Denn die, welche nach dem Fleische sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist; welche aber nach dem Geiste (sind, trachten) nach dem, was des Geistes ist." Vgl. Joh. 3, 6. Die κατὰ σάρκα ὄντες sind diejenigen, in welchen das Fleisch, der niedere sinnliche Theil im Menschen, die Concupiscenz, οἱ κατὰ πνεῦμα aber diejenigen, in welchen der Geist Gottes das herrschende Princip ist. Beide streben nach dem, was ihrer Natur homogen ist: Erstere nach dem, was dem natürlichen Menschen angemessen ist, seinen sinnlichen Trieb befriediget, Letztere

aber nach dem Höhern, Göttlichen. Das Verbum φρονεῖν τι heißt: „etwas zum Gegenstande, Ziel seines Trachtens machen" (vgl. Phil. 3, 19. Kol. 3, 2.). -- V. 6. erläutert das vorher Gesagte näher: „Das Trachten nämlich des Fleisches ist Tod (d. i. führt zum Tode, dem leiblichen sowohl als geistlichen), das Trachten des Geistes aber ist Leben und Friede", d. h. gerichtet auf die Erreichung des wahren Lebens und des Friedens und der Freundschaft mit Gott. Die Vulgata übersetzt φρόνημα durch prudentia. — εἰρήνη steht hier im Gegensatze zu dem folgenden ἔχθρα, bezeichnet also die Freundschaft mit Gott. — Der Grund, warum das Trachten des Fleisches den Tod zur Folge hat, ist nach V. 7.: „Dieweil das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist", der da ist die Quelle alles wahren höheren Lebens. Davon ist dann wieder der Grund: „Denn dem Gesetze Gottes (als dem Ausdrucke des göttlichen Willens) unterwirft es (nämlich das Trachten des Fleisches) sich nicht"; und der Grund hiervon ist endlich: „weil es dieß nicht einmal vermag", weil es gegen die Natur des fleischlichen Strebens ist, sich dem göttlichen Gesetze zu unterwerfen. Seit dem Falle nämlich folgt die σάρξ in uns ihrem eigenen Gesetze, ihrem eigenen Triebe, der Augenlust, Fleischeslust und der Hoffart des Lebens; das Gesetz Gottes gebietet aber das gerade Gegentheil: Abtödtung, Selbstverläugnung, Armuth des Geistes. Diese Widersetzlichkeit gegen Gottes Gesetz, diese Feindschaft mit Gott bedingt aber von Seiten Gottes ein Mißfallen. Daher schließt der Apostel V. 8. seine Argumentation mit den Worten: „Die aber im Fleische sind, die können Gott nicht gefallen"; denn Gott kann nur Gefallen haben an denen, die ἐν πνεύματι, die ihm also gleichförmig sind und seinen Willen erfüllen. In dem Ausdrucke οἱ κατὰ σάρκα - πνεῦμα ὄντες V. 5. ist die σάρξ und das πνεῦμα mehr als die Lebensnorm betrachtet, nach welcher die Menschen handeln; in dem Ausdrucke οἱ ἐν σαρκὶ - πνεύματι ὄντες aber ist σάρξ und πνεῦμα mehr das Lebenselement, worin sie leben und weben, woraus sie ihre Lebenskraft ziehen. — Das δέ wollen Viele hier im Sinne von „also, nun" nehmen; allein nirgends im N. T. ist δέ = οὖν. Allerdings hätte Paulus, wenn er das θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται als Folgerung aus dem Vorhergehenden betrachten wollte, mit οὖν

fortfahren können; so aber schreitet er von dem ἔχθρα εἰς θεόν zu der andern Seite der Sache θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται fort, was, wenn es ohne Zwischensatz geschehen wäre, Niemanden auffällig sein würde (Win. S. 401.).

V. 9 ff. Jetzt macht der Apostel die gegensätzliche Anwendung des vorher Gesagten auf die Christen: „Ihr hingegen (δέ) seid nicht im Fleische, sondern im Geiste", d. i. von euch gilt das Gesagte nicht, von euch ist vielmehr vorauszusetzen, daß ihr nicht im Fleische, sondern im Geiste lebet; daß euer Lebenselement nicht das Fleisch mit seinen Lüsten und sündhaften Begierden, sondern der Geist sei. Unter πνεῦμα haben wir hier, wie V. 10. deutlich zeigt, wo πνεῦμα im Gegensatze zu σῶμα steht, zunächst den menschlichen Geist zu verstehen; diesen aber nicht abstrakt für sich genommen, sondern nur in sofern, als er vom göttlichen Geiste belebt und gleichsam durchwohnt wird. Denn ohne das göttliche πνεῦμα ist der Mensch nach der Lehre des h. Paulus nur σάρξ und ψυχή, ein σαρκικός und ψυχικός; erst wenn der Geist Gottes ihn belebt, ist er ein πνευματικός (vgl. zu 1 Kor. 15, 44.). Daher fügt er als Voraussetzung (εἴπερ) hinzu: „wenn anders (wie ich hier voraussetze) der Geist Gottes in euch wohnet." Also in dem wahren Christen, in dem wahrhaft aus Christo Wiedergebornen, wohnt der h. Geist; er ist wesenhaft (κατ' οὐσίαν) und nicht bloß seiner Wirkung nach (κατ' ἐνεργείαν) daselbst gegenwärtig; die Leiber der Christen sind Tempel Gottes, d. i. des h. Geistes, im eigentlichen Sinne des Wortes (vgl. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. Gal. 4, 6.). — Dieser Geist Gottes wird nun gleich darauf der Geist Christi genannt: „Wenn aber einer den Geist Christi nicht (über οὐ nach εἰ s. Win. S. 423 f.) hat, der gehört ihm nicht an." Mit Recht berufen sich daher die hh. Väter auf diese Stelle zum Beweise, daß der heil. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe (vgl. Gal. 4, 6.). Wahres und lebendiges Glied Christi ist also nach diesen Worten nur der, den sein Geist belebt und durchwohnt; wer diesen nicht hat, der steht außer Gemeinschaft mit ihm, ist wie ein trockener Rebzweig am Weinstocke, wie ein erstorbenes Glied am Körper. Wer aber den Geist Christi hat, der hat auch Christum selbst; denn Christus und sein Geist sind dem Wesen nach eins (vgl. 2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 20. Kol. 1, 27.). Daher fährt

der Apostel V. 10. fort: „Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen." — Todt, *νεκρόν*, ist der Leib wegen der Sünde, in wiefern er wegen der Erbsünde (vgl. zu V. 3.) den Todeskeim von Anfang an in sich trägt (s. zu 5, 12.), alles leibliche Leben hienieden kein wahres Leben, sondern nur ein fortwährendes Sterben ist: „*Nascentes morimur*." Das eigentliche wahre Leben des Leibes, wie es von Anfang an sein sollte, aber durch den Fall der ersten Menschen verloren ging, beginnt erst mit der Auferstehung. Also auch der aus Christo Wiedergeborene hat den Tod und zwar als Folge der Sünde zu erleiden. Diejenigen Erklärer, welche (wie Reithmayr) *νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* in dem Sinne von *νενεκρωμένον τῇ ἁμαρτίᾳ*, „ertödtet für die Sünde", oder proleptisch: „schon so gut als todt", fassen, thun den Worten Gewalt an. — Unter *πνεῦμα* ist hier, wo das Wort in direktem Gegensatze zu *σῶμα* steht, ohne Zweifel der menschliche Geist zu verstehen, dieser aber wieder nur in sofern, als ihn der Geist Christi erfüllt und belebt. Der Apostel sagt nicht *ζῇ* (obgleich die Vulgata *vivit* hat) oder *ζῶν*, sondern *ζωή*. Letzter Ausdruck ist viel kräftiger: Der gerechtfertigte Geist des Menschen ist Leben, weil er Christum, der das Leben selbst ist, und seinen Geist in sich trägt. — *διὰ δικαιοσύνην*, d. i. wegen der Gerechtigkeit, die Christus in uns durch seinen Geist wirkt. — Das Todtsein des Leibes wird aber nicht immer währen, sondern dieses wahre Leben, welches durch das Innewohnen des Geistes Christi in uns zunächst unsern Geist belebt, wird dereinst auch unsern Leib in seinen Kreis ziehen, so daß der ganze Mensch nach Geist und Leib durch den h. Geist neu belebt wird. Daher fährt Paulus V. 11. fort: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckt hat (also der Geist Gottes des Vaters), in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben wegen seines in euch wohnenden Geistes (oder: durch seinen . . . Geist)." Die Voraussetzung: „wenn aber der Geist des Vaters in euch wohnt", ist dem Sinne nach nicht verschieden von der Voraussetzung des vorigen V's: „wenn Christus in euch ist." Denn ist Christus in uns, so wohnt auch sein

Geist in uns; sein Geist ist aber zugleich auch der Geist des Vaters. Der heil. Geist ist der Vermittler der Wiedergeburt des Menschen aus Christo; er senkt sich als neu belebendes Princip in das Herz des Menschen, und indem er die Liebe in dasselbe ausgießt, knüpft er das durch die Sünde zerrissene Band zwischen Gott und den Menschen wieder an. Aber nicht bloß geistig, sondern auch leiblich sollen wir aus Christo wiedergeboren werden; auch der jetzt noch sterbliche Leib soll dereinst neu belebt werden; und die Bürgschaft, gleichsam das Unterpfand für diese leibliche Auferstehung hat der Christ in dem h. Geiste, der ihm innewohnt. Das ist der Sinn dieser Worte, wenn wir nach B.D.E.F.G.I.K., Vulgata, Origenes, Irenäus u. A. mit Lachmann (größ. Ausg.), Tischendorf (7. Aufl.) den Accusativ διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα lesen. A. C. Sinait. und viele griechische Väter haben aber den Genitiv διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος. Im Streite über die Gottheit des h. Geistes nahmen die Macedonianer des 5. Jahrhunderts den Accusativ in Schutz, wohingegen die Katholiken den Genitiv vertheidigten. Beide warfen sich gegenseitig Verfälschung des Textes vor. Lesen wir den Genitiv, so müssen wir übersetzen „durch seinen ... Geist", und dann ist der h. Geist dargestellt als die vermittelnde Ursache, wodurch die Belebung der Leiber geschieht, als die innere auch den Leib umwandelnde Kraft; und so liegt allerdings die Gottheit des h. Geistes in diesen Worten klarer angedeutet. Lesen wir aber den Accusativ = „wegen", dann ist der h. Geist bloß der Grund, die Bürgschaft unserer leiblichen Auferstehung. Da nun dieser letztere Gedanke mehrmals in den Briefen des Apostels seinen deutlichen Ausdruck findet (z. B. 2 Kor. 5, 5. Ephes. 1, 19.); ersterer, daß die Wiederbelebung des Leibes durch den h. Geist geschehe, aber nicht, wenigstens nicht so bestimmt (vgl. 2 Kor. 3, 18.), so ist wohl die Lesart, welche den Accusativ hat, vorzuziehen. Zuletzt kommen allerdings beide Lesarten wieder auf denselben Sinn hinaus. Das wahre Leben, welches durch die Inwohnung des h. Geistes in unserm Geiste gewirkt wird, geht auch auf unsere leibliche Natur über; auch sie wird schon hienieden neu belebt, ein neuer Lebenskeim wird ihr eingepflanzt, welcher in der glorreichen Auferstehung zur völligen Reife kommt. Wie also Christus „der Erstling der Entschlafenen" vom Vater

leiblich erweckt wurde, weil seine menschliche Natur hypostatisch mit der Gottheit verbunden war, so werden auch wir leiblich neu belebt werden, weil der h. Geist, zwar nicht hypostatisch, aber doch wesentlich in uns wohnt.

V. 12 f. Aus der bisherigen dogmatischen Exposition zieht der Apostel nun in Form einer Folgerung die Ermahnung, nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste zu leben, und er weiset hin auf die entgegengesetzten Folgen, die das Leben nach dem Fleische und das nach dem Geiste nach sich ziehen. Das ἄρα οὖν folgert aus V. 10 f.: „Demnach also, Brüder (da jene herrlichen Wirkungen durch den h. Geist in uns bewirkt werden), sind wir nicht dem Fleische verpflichtet (zu Dienst verbunden), daß wir nach dem Fleische leben." Man muß hier in Gedanken ergänzen: „sondern dem Geiste, daß wir nach dem Geiste leben." Die σάρξ ist hier unter dem Bilde eines Herrn gedacht, dem der Mensch als Diener oder Schuldner verpflichtet ist. Der Infinitiv mit τοῦ drückt dann den Gegenstand der Verpflichtung aus nach der gewöhnlichen Construktion ὀφειλέτην εἶναί τινί τινος = „einem zu etwas verpflichtet sein" (vgl. 1, 14. Matth. 18, 24.). In der Wiedergeburt stirbt mit Christo die σάρξ, die böse Begierlichkeit, wenigstens hört ihre Herrschaft auf, indem der Wille des Menschen durch den h. Geist gekräftigt, ihren Anforderungen Widerstand leisten kann. Der Wiedergeborne leistet also nicht mehr dem Fleische Frohndienste, sondern er übt freien und freudigen Gehorsam dem h. Geiste, der in ihm wohnt. — V. 13. Grund, warum wir den Anforderungen des Fleisches Widerstand leisten müssen: „Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Handlungen des Leibes ertödtet, werdet ihr leben" (vgl. V. 6.). Daß μέλλετε ἀποθνήσκειν erinnert an das *morte morieris*. 1 Mos. 2, 17., ist aber hier natürlich vom ewigen Tode, wie das gegenüberstehende ζήσεσθε vom ewigen Leben zu verstehen. In εἰ δὲ πνεύματι κ. τ. λ. ist das πνεῦμα wieder der mit dem Geiste Gottes erfüllte Menschengeist. Die πράξεις τοῦ σώματος sind = πράξεις τῆς σαρκός, was auch viele Handschriften und Väter mit der Vulgata lesen: es sind die Anschläge und Praktiken, wozu die σάρξ uns antreibt, unsittliche Werke (vgl. Kol. 3, 9.). Diese machen wir todt,

wenn wir unter dem Beistande des heil. Geistes das ihnen zu Grunde liegende böse Gelüste besiegen, so daß sie nicht zur Verwirklichung kommen. In den beiden Gliedern des Satzes liegt übrigens ein bedeutungsvolles Oxymoron: wenn ihr lebet — werdet ihr sterben; wenn ihr ertödtet, — werdet ihr leben. Gut erläutert dieses Chrysostom.: „Laß deinen Leib nicht jetzt leben, damit er dann sterbe; mache ihn sterben, damit er nicht sterbe. Denn wenn er lebend bleibt, so wird er nicht leben; wenn er aber gestorben ist, dann wird er leben."

V. 14. Die Hoffnung des Lebens, die der Apostel im vorigen V. ausgedrückt hat, wird hier begründet auf die Kindschaft Gottes, welche hinwieder bedingt ist durch die Innewohnung des h. Geistes: „Denn Alle, welche vom Geiste Gottes getrieben werden (in denen das innere Agens nicht mehr die σάρξ oder ἁμαρτία ist, sondern der h. Geist), diese (und nur diese) sind Söhne Gottes." In dem ἄγονται liegt, wie schon Chrysostom. bemerkt, die Kraft und Nachhaltigkeit der Wirksamkeit des h. Geistes ausgedrückt (vgl. Gal. 5, 18.). Daß aber bei dem innern Treiben und Drängen des h. Geistes die menschliche Freiheit nicht aufgehoben werde, versteht sich von selbst. In dieser Hinsicht bemerkt gut der h. Augustin: „Dicit mihi aliquis: ergo agimur et non agimus. Respondeo: imo et agis et ageris; et tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit agentibus adiutor est. Ipsum nomen adiutoris praescribit tibi, quia et tu ipse aliquid agis." — Was dann den Ausdruck υἱοὶ θεοῦ angeht, so werden bereits im A. T. die Könige und auch alle Mitglieder des Volkes Israel „Söhne Jehova's" genannt, aber nur im uneigentlichen Sinne; es sollte damit bloß eine äußere theokratische Dignität bezeichnet werden. Innerlich stand die alttestamentliche Menschheit zu Jehova in dem Verhältnisse eines Dieners zu seinem Herrn. Daher redet Gott im A. T. so häufig die Israeliten an: „Ich bin der Herr, dein Gott: du sollst..." Es herrschte die Furcht vor. Erst im N. T. trat eine wahre Kindschaft ein, erst hier steht der Mensch zu Gott im Verhältniß eines Sohnes zu seinem Vater, und ist die Liebe das Band, welches den Menschen mit Gott verbindet. Indem nämlich Christus, der wahrhafte und wesentliche Sohn Gottes, die menschliche Natur annahm, sich in's Geschlecht einsenkte, nahm er zu-

gleich alle diejenigen, welche in Lebensgemeinschaft mit ihm treten, in Glauben und Liebe mit ihm sich verbinden, als seine Brüder an. Diese innere Lebensgemeinschaft mit Christo, die innere Neu- und Umgeburt, wird aber vermittelt durch den heil. Geist. Nur dann, wenn der h. Geist wesentlich in uns wohnt, und die Liebe in unsern Herzen ausgießt, sind wir Brüder Christi und damit zugleich auch Söhne Gottes. Der h. Geist ist gleichsam das göttliche *σπέρμα*, welches in unsere Seele eingesenkt uns zuerst geistig, dann aber auch körperlich umgebiert. Was also Christus von Natur war, Sohn Gottes, das werden wir durch Adoption vermittelst des h. Geistes. Daher nennt Paulus diesen gleich im folgenden V. *πνεῦμα υἱοθεσίας*, eigentlich: „den Geist der Annahme an Kindesstatt", Vulg.: *Spiritum adoptionis filiorum.*

V. 15. Daß wir nun Kinder Gottes sind, dafür beruft sich Paulus auf das christliche Bewußtsein. — Unter *πνεῦμα δουλείας* versteht Augustin an einer Stelle den Teufel im Gegensatze zu dem *πνεῦμα υἱοθεσίας*, welches offenbar der h. Geist sei. An andern Stellen will er aber den Ausdruck von der Furcht Gottes überhaupt verstanden wissen, die ja auch eine Gabe des h. Geistes sei. Hiernach erklärt Estius *spiritum servitutis* als gleichbedeutend mit *timorem servilem*, und gibt den Sinn dieses Satzes dahin an: „Non enim vos, renati per Christum in baptismo, accepistis donum timoris servilis, quod acceperant, quibus olim lex data est per Mosen." Allein am besten fassen wir den Ausdruck *πνεῦμα δουλείας* als eine negative Beschreibung dessen, was der von den Christen empfangene Geist nicht sei. Nach dieser Fassung gehört dann natürlich *πάλιν* nicht zu dem Verbum *ἐλάβετε*, sondern bloß zu *εἰς φόβον*. Also: „Denn ihr habet (als ihr den h. Geist empfinget) nicht erhalten einen Geist der Sklaverei wiederum zur Furcht", d. h. damit ihr abermals (wie die, welche unter dem Gesetze standen) euch fürchten solltet, sondern ihr habet empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater!" d. h. den h. Geist, der uns zu Kindern Gottes macht, und von welchem beseelt wir mit Inbrunst Gott unsern Vater nennen können. In dem *κράζομεν* liegt der innere Herzensdrang ausgedrückt, der uns treibt, Gott unsern Vater zu nennen. Gewiß nicht ohne Grund gibt Pau-

lus hier, wie Gal. 4, 6., in ἀββᾶ ὁ πατήρ das aramäische Wort neben der griechischen Uebersetzung. Mit Abba hatte Christus während seines Lebens zu seinem himmlischen Vater gebetet (Mark. 14, 36.), mit Abba hatte er auch die Jünger beten gelehrt. Die Jünger hielten deßhalb mit frommer Scheu dieses aramäische Wort bei, damit gleichsam der Klang der Stimme Christi, der uns Gott unsern Vater zu nennen gelehrt und berechtigt hat, durch alle Zeiten hindurch gehe. Für das tröstlichste und heiligste Wort des Menschen an Gott wollte man auch den äußern Laute nach das Wort Christi bewahren. August., Chrys. u. A. meinen, durch die Verbindung des aramäischen und griechischen Wortes solle die Vaterschaft Gottes für Juden und Heiden angedeutet werden. Noch anders Meyer, s. zu Mark. 14, 36.

V. 16. Mit Unrecht beginnt Lachm. hier einen neuen Absatz; vielmehr schließt sich dieser Vers ganz enge an den vorhergehenden an. Paulus hat eben gesagt, wir hätten empfangen den Geist der Kindschaft und in diesem Geiste fühlten wir den innern Drang, Gott unsern Vater zu nennen. Mit diesem innern Drange der Liebe, mit diesem unmittelbaren Gefühle, daß Gott unser Vater sei, verbinde sich, sagt er nun hier, das Zeugniß des heil. Geistes selbst an unsern Geist, daß wir wahrhaft Kinder Gottes seien: „Der Geist selbst zeugt mit unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind.“ Das Compositum συμμαρτυρεῖν hat hier nicht, wie Viele es nehmen, die Bedeutung des bloß verstärkten Simplex (Vulg. *testimonium reddit spiritui nostro)*; vielmehr drückt die Präposition σύν das Hinzutreten dieses Zeugnisses des heil. Geistes aus (vgl. 2, 15. 9, 1.). In dem Abbarufen, will Paulus sagen, liegt schon ein Zeugniß unsers subjektiven persönlichen Selbstbewußtseins für unsere Kindschaft Gottes; dazu kommt aber dann noch das unmittelbare Zeugniß des heil. Geistes. — Von Häretikern und Schwärmern sind diese Worte des Apostels vielfach mißverstanden und mißbraucht worden. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts gründeten auf diese Stelle ihre Lehre von der Gewißheit der Rechtfertigung. Der Gerechtfertigte, sagten sie, könne, ja müsse von seiner Rechtfertigung, also von seiner Kindschaft Gottes unfehlbar *(certitudine fidei)* gewiß sein; wenn er noch irgend Zweifel darüber hege, so sei er noch nicht

wahrhaft gerechtfertigt. Diese Gewißheit wurde von ihnen *fides specialis* genannt. *) Es gibt nun allerdings im menschlichen Leben Augenblicke mächtiger Erhebung, Augenblicke, in welchen der Mensch Gottes Nähe fühlt und sich zu ihm, wie ein Kind zu seinem Vater, mächtig hingezogen fühlt, in welchen er sich innig Gottes freuen kann. Solche Augenblicke sind Augenblicke der Gnade; der heil. Geist ist es, der diese Erhebung, diesen Drang der Liebe in uns wirkt und weckt, uns also unmittelbar von unserer Freundschaft mit Gott, von unserer Kindschaft Gottes Zeugniß gibt. „Aber dieses Zeugniß ist", wie Möhler (Symbolik §. 20.) schön bemerkt, „so zarter Natur, und bedarf einer so zarten Pflege, daß sich ihm der Gläubige im Gefühle seiner Unwürdigkeit und Gebrechlichkeit nur schüchtern nahet und kaum wagt, es in's Bewußtsein aufzunehmen. Es ist eine heilige Freude, die sich vor sich selbst verbirgt und sich selbst ein Geheimniß bleiben will; und je höher der Gläubige steht, je demüthiger er ist, desto weniger wird er es wagen, sich ohne außerordentliche Offenbarung einer Gewißheit zu rühmen, mit der die Unsicherheit und Wandelbarkeit alles Irdischen so wenig übereinstimmt." Und es gibt ferner Zeichen, aus welchen der Mensch wenigstens leise vermuthen und hoffen darf, daß der heil. Geist in ihm wohne, z. B. wenn er sich keiner schweren Sünde bewußt ist, wenn er innerlich fühlt, daß er an Gott seine Freude habe, daß er alles Irdische verachte u. s. w. Allein alle diese Zeichen können täuschen und den Menschen, wenn er fest darauf baut, elend betrügen. Wo von der zweifellosen Gewißheit rücksichtlich der Kindschaft Gottes die Rede ist, da gilt der Satz des Concils von Trient (sess. VI. cap. 9.): „Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum." Und es gilt das Wort des

*) So sagt Luther (Walch. Ausg. VIII. S. 2404.): „Ein Jeder gewöhne sich mit allem Fleiße dazu, daß er für gewiß halte, er sei bei Gott in Gnaden, und daß beide, seine Person und Werk, unserm Herrn Gott wohlgefallen. Empfindet er aber, daß sein Herz noch wankt und zweifeln will, so übe er sich im Glauben, ringe und kämpfe damit wider den Zweifel, und bemühe sich dahin zu kommen, daß er der Sache auf's allergewisseste sein möge, und sagen könne: Nun weiß ich fürwahr und bin auf's allergewisseste, daß ich bei Gott angenehm und in Gnaden bin, daß ich den h. Geist habe u. s. w."

Apostels (1 Kor. 4, 4.): „Ich richte mich selbst nicht, denn ich bin mir Nichts bewußt; jedoch bin ich damit nicht gerechtfertigt", und die Klage des Propheten (Jerem. 17, 9.): „Aller Menschen Herz ist böse und unerforschlich: wer durchschaut es?" — Die Vulgata hat: *ipse enim*; dann dient dieser Satz zur Begründung des vorhergehenden ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας: „Ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft; denn der heil. Geist selbst bezeugt uns dieses." Allein dieses *enim* ist nicht hinlänglich verbürgt.

V. 17. Aus der Kindschaft folgert nun Paulus das Erbrecht nach Analogie des römischen Rechtes: „Wenn (wir) aber Kinder (sind, dann) auch Erben." (Vgl. Gal. 4, 7.) Der Begriff κληρονόμοι wird dann näher bestimmt rücksichtlich dessen, von welchem und mit welchem wir erben: „Erben Gottes (θεοῦ Genit. origin.), Miterben Christi." Was wir erben sollen, ist V. 18. ausgedrückt, nämlich die δόξα θεοῦ, den Besitz des himmlischen Reiches, die eigene Verklärung. — Ueber κληρονόμος und κληρονομία s. zu Tit. 3, 7. — Christus als der natürliche Sohn Gottes ist auch der natürliche Erbe seines himmlischen Vaters, des väterlichen Reiches. Indem aber Christus durch seine Incarnation uns zu Brüdern angenommen, hat er uns zugleich zu seinen Miterben gemacht. Nur insofern also, als wir Brüder Christi werden, glaubend und liebend in ihn eingehen, werden wir auch Theilhaber des künftigen himmlischen Reiches. Christus hat nun aber, wie die Dogmatik nach deutlichen Aussprüchen der heiligen Schrift (Luk. 24, 26. Phil. 2, 5—11.) lehrt, für sich als Menschen die Verherrlichung und die Erhöhung zur Rechten des Vaters, also die Theilnahme am väterlichen Reiche *de condigno* verdient durch seine Erniedrigung, durch sein Leiden und Sterben. Wollen wir also zu dieser Verklärung und dadurch zur Erbschaft mit ihm gelangen, so müssen auch wir wie er und mit ihm leiden. Durch dieses Leiden mit ihm als unserm Haupte verdienen auch wir, seine Glieder, *de condigno* die himmlische Verklärung und Erbschaft, indem nicht so sehr wir da leiden als vielmehr Er in uns (vgl. Phil. 3, 10. Kol. 1, 24. 1 Petr. 4, 13.). Daher macht der Apostel die Voraussetzung: „Wenn wir anders mit (ihm) leiden, um auch mit (ihm) ver-

herrlicht zu werden." — Das ἵνα, nicht von συγκληρονομοι (Tholuck) sondern von συμπάσχομεν abhängig, ist final: „in der Absicht, um die Verherrlichung dadurch zu erreichen." Daraus folgt, daß der Mensch bei seinen guten Werken, bei der geduldigen Ertragung der Leiden u. s. w. Rücksicht nehmen darf auf die ewige Seligkeit, was bekanntlich Calvin und später die Quietisten in Abrede stellten, weil sie meinten, dieß sei nur eine verfeinerte Selbstsucht (vgl. Kol. 1, 5., Conc. Trid. sess. VI. cap. 11. can. 31.).

V. 18 ff. Der Apostel hat eben gesagt: als Kinder Gottes seien sie auch Erben Gottes und Miterben Christi. Ueber diese Hoffnung der Christen verbreitet er sich nun hier weiter, um so zur geduldigen Ertragung der Leiden zu ermuntern. Damit er aber diese Hoffnung in den Herzen seiner Leser desto mehr befestige, ruft Paulus die gesammte vernunftlose Schöpfung als Zeugin hierfür auf; er weiset darauf hin, wie die ganze Natur in der Sehnsucht nach Erlösung und Verherrlichung mit dem Menschen übereinstimme. — Was nun die specielle Verbindung des V. 18. mit dem Vorhergehenden angeht, so will der Apostel hier das εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν V. 17. begründen: Zu diesem Mitdulden mit Christo zu dem Zwecke und in der Absicht, um auch mit ihm verherrlicht zu werden, soll uns bewegen die Größe der künftigen Herrlichkeit, die alle zeitlichen Leiden weit überwiegt. „Denn ich halte dafür (vgl. 3, 18.), daß die Leiden der jetzigen Zeit nicht in Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden", d. i. die, von Gott uns mitgetheilt, dereinst offen und sichtbar hervortreten wird. Unter δόξα haben wir hier die leibliche Verklärung des Menschen zu verstehen, wie der ganze Zusammenhang klar zeigt; und mit μέλλουσαν (welches hier, wie Gal. 3, 23. mit Nachdruck vorgerückt ist) weiset der Apostel hin auf den αἰὼν μέλλων, d. i. auf die Zeit des vollen Eintrittes des messianischen Reiches, die mit der Wiedererscheinung Christi und der Auferweckung der Leiber beginnt (vgl. 12, 2. Matth. 12, 32.). — οὐκ ἄξια, d. i. nicht von gleichem Gewichte oder Belange; πρός drückt dann die Vergleichung aus.

V. 19.: „Denn das sehnsüchtige Harren der Natur wartet auf die Enthüllung der Söhne Gottes." — Wie

das γάρ anzeigt, will der Apostel etwas vorher Gesagtes begründen. Allein was er speciell hier begründen will, darüber sind die Exegeten uneinig. Chrysostomus, Oecumenius und Estius nehmen an, daß das hier Gesagte Beweis der Größe der dereinstigen Herrlichkeit sein solle, indem an ihr sogar die Natur Theil nehmen werde. So auch Theophylakt: θέλων δεῖξαι ὅσης τευξόμεθα δόξης, φησὶν, ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀμειφθήσεται· καὶ ἐὰν ἡ κτίσις, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς. Besser jedoch Meyer, Reithmayr u. A., die in diesem Satze eine Begründung des vorhergehenden μέλλουσαν - - ἀποκαλυφθῆναι, also einen Beweis für die Gewißheit der künftigen δοξα sehen. Daß nämlich diese dereinstige Offenbarung der Herrlichkeit, diese Verklärung des Leibes Statt finden werde, bestätigt der Apostel hier durch die Hinweisung auf eine auch in der Natur liegende Sehnsucht nach derselben, womit diese in die Sehnsucht der Kinder Gottes einstimme. Paulus gibt hier wieder, wie oft in seinen Briefen, dem Gedankengange eine Wendung, die überrascht, die wir aber, bloß menschlich betrachtet, im höchsten Grade genial nennen müssen. Er wird hier plötzlich ein Dolmetscher der Natur, zeigt, wie auch im Buche der Natur unsere Zukunft geschrieben stehe, und gibt uns in diesen wenigen Versen den Fingerzeig zu einer wahrhaft christlichen Naturbetrachtung, legt gleichsam die Fundamente, worauf die christliche Naturphilosophie nur fortzubauen hat. Durch die ganze Natur, sagt er hier zunächst, geht ein Harren, Sehnen und Seufzen nach Erlösung und Verklärung, und dieser unverkennbare Zug der Natur gibt dem Menschen die Bürgschaft, daß auch ihm seinem Naturantheile, seinem Leibe, nach die Erlösung von den irdischen Leiden und die Verklärung bevorstehe. — Das Substant. ἀποκαραδοκία kommt her von καραδοκεύειν, welches eigentlich mit „aufgerichtetem Haupte lauschen, aufmerken", dann überhaupt „erwarten, sich sehnen, harren" bedeutet; καραδοκία also das „Harren." Die Präposition ἀπό verstärkt die Bedeutung des Simplex, daher: das „sehnsüchtige Harren" (vgl. Phil. 1, 20.). Der Genit. τῆς κτίσεως ist Genit. subject. Das Wort κτίσις, welches im Allgemeinen sowohl *creatio* (vgl. 1, 20.), als auch *creatura* (vgl. Mark. 13, 19.) bezeichnet, dessen speciellere Bedeutung aber jedesmal der Zusammenhang an die Hand geben muß, wird hier verschieden gefaßt. Der h. Au-

guſtin (Expos. quart. propos. ex epist. ad Rom. 53.) verſteht den Ausdruck bald von dem Menſchen nach ſeiner endlichen Seite: „quidquid nunc in homine laborat et corruptioni subiacet, exspectat revelationem filiorum Dei“; bald von der ganzen unbekehrten Menſchheit: „*omnis creatura* i. e. ea, quae tantummodo creatura est, nondum per fidem aggregata numero filiorum Dei.“ Allein letztere nennt Paulus wohl κόσμος, nie κτίσις. Theodoret will unter κτίσις die ganze Schöpfung, auch die Engelwelt, verſtanden wiſſen. Nimmt dieſer den Begriff von κτίσις zu weit, ſo faßt ihn Chryſoſtomus zu enge, der ihn bloß auf die lebloſe Schöpfung, Erde, Luft, Sterne, beſchränkt. Alle dieſe Faſſungen des Wortes κτίσις paſſen nicht zu dem Folgenden. Unter κτίσις haben wir hier ohne Zweifel die ganze lebloſe und lebendige Creatur im Gegenſatze zum Menſchen, alſo was wir ſchlechthin die „Natur“ nennen, zu verſtehen. Von dieſer heißt es nun, ihr ſehnſüchtiges Harren warte auf die „Enthüllung der Kinder Gottes“, d. i. auf jenen Zeitpunkt, wo diejenigen, die hienieden ſchon dem Geiſte nach Kinder Gottes ſind, auch äußerlich dem Leibe nach als ſolche hervortreten, als Erben Gottes und ſeines Reiches, mit der Glorie Jeſu Chriſti bekleidet und verklärt im Glanze Gottes. Bereits im A. T. iſt in vielen prophetiſchen Stellen angedeutet, daß mit dem vollen Eintritte des meſſianiſchen Reiches, nach Ueberwindung alles entgegenſtehenden Böſen, eine Veredelung und Verklärung der ganzen Natur Statt finden werde. So heißt es Jeſ. 65, 17.: „Denn ſiehe, ich ſchaffe neue Himmel und eine neue Erde, und deſſen, was vorher war, wird man nicht gedenken, noch wird es kommen in den Sinn“ (vgl. Jeſ. 11, 6 ff. Pſ. 102, 27.). An dieſe altteſtamentliche Idee, die bei den Propheten ſich mehr nur als dichteriſche Ahnung darſtellt, bei den ſpätern Rabbinen aber bereits als fixirtes Dogma erſcheint *), knüpft hier der Apoſtel an und erläutert ſie. Auch der Beſchreibung des himmliſchen Jeruſalems, Offenb. 21., liegt dieſer Gedanke zum Grunde; ebenfalls 2 Petr. 3, 10 ff. wird hierauf hingedeutet.

V. 20 f. Grund dieſes ſehnſüchtigen Harrens der Natur: „Denn der Vergänglichkeit ward die Natur unterwor-

*) S. Eiſenm. entdeckt. Judenth. II. p. 367 ff. 824 ff.

sen, nicht freiwillig sondern um deßwillen, der sie unterwarf, auf Hoffnung, daß auch sie, die Natur, wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." Das sind merkwürdige, tief bedeutsame Worte, die aber durch die Ausleger häufig verflacht sind. — Der Ausdruck *ματαιότης* bezeichnet eigentlich „Eitelkeit, Nichtigkeit"; Paulus erklärt ihn aber gleich selbst durch *φθορά*. Er will also damit das fortwährende Entstehen und Wiedervergehen, das Sterben, welches durch das ganze Naturreich herrscht, bezeichnen. In dem *ὑπετάγη* ist die *ματαιότης* als Herrin, die *κτίσις* aber als die Sklavin betrachtet. Das *οὐχ ἑκοῦσα* deutet dann den eigentlichen Grund des sehnsuchtsvollen Harrens der Natur an: sie ist der Vergänglichkeit, dem Tode, unterworfen wider ihren Willen, strebt also fortwährend darnach, von dieser Sklaverei befreit zu werden. Daß sie aber wider ihren Willen dem Tode unterworfen ist, das zeigt sich in dem allen Lebendigen instinktartig innewohnenden Widerstreben gegen den Tod; es tritt hervor aus den Zuckungen ihrer Gebilde in dem Augenblicke, wo sie verenden. Wäre die Natur noch eine res integra, so könnten diese Schmerzen, diese Zuckungen, es könnte dieß innere Widerstreben nicht Statt finden, wenn die Natur das individuelle Leben ihrer einzelnen Gebilde wieder in ihr allgemeines Leben zurücknimmt. Ursprünglich konnte dieser innere Widerspruch in der Natur nicht sein, da sie von Gott gut geschaffen war (vgl. 1 Mos. 1, 31.); sie ist also in diesen Zustand der innern Disharmonie versetzt, und zwar nicht freiwillig. In diesem *οὐχ ἑκοῦσα* wird der Natur eine Art von Willen vindicirt. Aber dieser Wille der Natur ist blind, ist der Wille eines Träumenden, und äußert sich in dem Instinkte, den man einen unbewußten Willen nennen könnte. Wäre der Mensch nicht gefallen, so würde dieser blinde Naturinstinkt im selbstbewußten Menschengeiste sein Licht und seine Verklärung gefunden haben. — Bei dem Folgenden: *ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, fragt es sich zunächst, wer unter *τὸν ὑποτάξαντα* zu verstehen sei? Die meisten Ausleger verstehen darunter Gott, und sie denken dabei an die Worte, welche Gott (1 Mos. 3, 17 ff.) nach dem Sündenfalle der ersten Menschen zu Adam sprach: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen; mit vieler Arbeit sollst

du essen von ihr alle Tage deines Lebens." Mit diesen Worten legte Gott einen Fluch auf die ganze Natur, die der Mensch in seinen Fall hineingezogen hatte; und von jener Zeit an seufzt sie, und liegt sie in Geburtswehen, und sperrt sich widernatürlich gegen den Menschen, ihren natürlichen Oberherrn; ein Zug der Trauer zieht sich von da an durch alle ihre Reiche. Und dieser Fluch und seine Folgen werden so lange dauern, bis die Erlösung der Menschheit ganz vollendet ist, also bis auch der aus Naturstoffen bestehende menschliche Leib verklärt aus der Verwesung wieder hervorgeht. Nach Chrysostomus aber ist ὁ ὑποτάξας Adam oder der Mensch überhaupt. Dann ist der Sinn: um des Menschen willen wurde sie der Vergänglichkeit unterworfen; der Mensch war es, der die Natur in dieses Elend stürzte. Diese letzte Erklärung gefällt besser, obgleich sie dem wesentlichen Sinne nach sich von der ersten nicht unterscheidet. Die Natur war ursprünglich dem Menschen dienstbar, sie war gleichsam das weitere Gewand des menschlichen Geistes, wie der Körper das nähere Gewand desselben bildet. In dem selbstbewußten menschlichen Geiste sollte sie ihre Erfüllung und damit ihre Ruhe finden. Hätte nun der Mensch bestanden in der Prüfung, so wäre sein Leib und mit ihm zugleich die äußere Natur in die unsterbliche Verklärung des Geistes eingegangen. Nun fiel aber der Mensch und dadurch trat ein Zwiespalt ein zwischen dem menschlichen Geiste einerseits und dem Leibe und der Natur andererseits. Der Leib sowohl als auch die Natur emancipirten sich vom Geiste, gingen fortan ihre eigenen Wege; beide, bestimmt an der Unsterblichkeit des Geistes zu participiren, fielen jetzt dem Tode und der Verwesung anheim. Dennoch aber tragen beide den Keim der Unsterblichkeit und der Verklärung in sich; und wenn dereinst in der Menschheit im großen Ganzen die Erlösung dem Geiste nach vollendet sein wird, dann wird dieser unsterbliche Verklärungskeim sich ausgebären und offen in die Erscheinung treten. Der Mensch also ist es, der die Natur wider ihren Willen der Vergänglichkeit unterworfen hat. Dieses Unterworfensein wird aber sein Ende finden; denn es geschah ἐπ' ἐλπίδι, d. h. so, daß ihr bei dieser Unterwerfung unter die Vergänglichkeit die Hoffnung gelassen wurde, daß auch sie von dieser ματαιότης befreit an der unsterblichen Verklärung der Kinder Gottes Theil nehmen werde. Das ἐπ' ἐλπίδι ge-

hört also zu ὑπετάγη und nicht zu ὑποτάξαντα, wie Einige wollen. — V. 21. καὶ αὐτή, „auch sie", nämlich eben so wie die Kinder Gottes. In ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς ist τῆς φθορᾶς Genitiv der Apposition, und der Ausdruck bezeichnet die Knechtschaft, welche in dem Verderben, in der Vergänglichkeit besteht. Daß die Natur fortwährend durch ihre Zeugungen zur selbstbewußten Freiheit zu gelangen strebt, alle ihre Gebilde aber, wie sie entstanden sind, wieder in den allgemeinen Naturgrund zurücksinken, also, daß sie ruhelos und vergeblich aus sich zu erlangen sucht, was sie nur im menschlichen Geiste finden kann, das macht eben ihre Knechtschaft aus; daß sie aber seufzt und sich sehnt, zeigt, daß ihr jetziger Zustand nicht der natürliche und ursprüngliche sei. Das ἐλευθερωθήσεται - - εἰς τὴν ἐλευθερίαν ist eine Constructio praegnans (Win. S. 547.); wir müssen ein anderes Verbum ergänzen, hier etwa: daß sie befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens und versetzt in die Freiheit u. s. w. Die ἐλευθερία τῆς δόξης steht der δουλεία τῆς φθορᾶς entgegen, und bezeichnet die Freiheit, die in der Herrlichkeit der Kinder Gottes besteht oder damit verbunden ist; τῆς δόξης ist also ebenfalls der Genitiv der Apposition.

V. 22. Daß diese Vergänglichkeit der Natur, dieses fortwährende Entstehen und Vergehen ihrer einzelnen Gebilde, eine Knechtschaft sei, also der wahren Bestimmung der Natur, der ursprünglichen Idee Gottes von der Natur widerstreite, dafür beruft sich der Apostel hier auf das Bewußtsein seiner Leser: „Denn wir wissen, daß die ganze Natur zusammenseufzt und in Wehen liegt bis jetzt." — In dem οἴδαμεν setzt Paulus voraus, daß seine Anschauung von der Naturwelt auch die seiner Leser sei; und er konnte dieß mit Fug, da der Leidensschmerz, der durch die ganze Natur geht, sich jedem sinnigen Beobachter von selbst aufdringt. Die Präposition σύν in συστενάζει und συνωδίνει wird verschieden erklärt. Einige nehmen sie als bloße Verstärkung des Simplex: „sehr seufzt"; Andere wollen die eigentliche Bedeutung dieser Präposition beibehalten wissen, gehen aber wieder in der Erklärung aus einander, je nachdem sie das σύν auf die Menschen: „die ganze Natur seufzt mit uns", oder auf die Gesammtheit der Schöpfung beziehen: „die ganze Natur seufzt zusammen", d. i.

durch alle Reiche der Natur geht ein gemeinsames Seufzen und Ringen. *) Diese letzte Fassung ist mit Estius u. A. vorzuziehen. — Das Verbum ὠδίνειν heißt eigentlich „in Geburtswehen liegen." Das Bild ist hier treffend: auch die Natur trägt einen unvergänglichen Lebenskeim in sich, und wie die Gebärerin unter Schmerzen ringt, um das Kind an's Licht zu setzen, so ringt auch die schwangere Natur, um jenen Keim der Verklärung aus sich hervorzubringen. Aber sie kann nicht eher zur Geburt kommen, als der Mensch auch dem Leibe nach in die Verklärung eingeht, als auch die leibliche Wiedergeburt desselben, die in der Taufe beginnt, in der glorreichen Auferstehung sich vollendet. Für den verklärten Leib des Menschen ist die Taufe der Akt der Empfängniß; das irdische Leben in Leiden, im Glauben, im Hoffen und im Genusse des allerh. Sakramentes die Zeit der Schwangerschaft; der irdische Tod die Zeit der Geburtswehen; die glorreiche Auferstehung der Moment der vollen Geburt. Dieser letzte Gedanke liegt im folgenden Verse angedeutet.

V. 23. Das οὐ μόνον δέ zeigt eine Steigerung an; wir müssen aus dem Vorhergehenden suppliren: πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει. — Von den verschiedenen Lesarten dieses V's ist die der codd. D. F. G.: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ αὐτοὶ - - στενάζομεν, womit auch die Vulgata übereinstimmt, der von Lachmann nach A. C. Sinait. aufgenommenen: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ - - ἔχοντες καὶ αὐτοὶ κ. τ. λ., und der des text. rec.: καὶ αὐτοὶ - - ἔχοντες καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, vorzuziehen. Unter ἡμεῖς sind dann die Christen überhaupt, und nicht der Apostel allein zu verstehen. — „Nicht allein aber (seufzt die ganze Natur und liegt in Geburtswehen), sondern auch wir selbst, die wir doch die Erstlinge des Geistes haben, seufzen ebenfalls in uns selbst, die Kindschaft erharrend, die Erlösung unsers

*) Diese Stelle hatte Fr. v. Schlegel im Auge, als er sang:

„Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur.
Es seufzt und ringt nach der Verklärung,
Entgegenharrend der Gewährung
In Liebessehnsucht die Natur." —

Leibes." Die eigentliche Steigerung liegt in *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες;* es fragt sich also, wie der Ausdruck *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zu erklären sei. Das Wort *ἀπαρχή* heißt „der Erstling", in sofern ihm noch Andere folgen. So wird unten 16, 5. Epänetus *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας* genannt, in sofern er den Reigen der Gläubigen in dieser Provinz eröffnete; und Christus heißt 1 Kor. 15, 20. „der Erstling der Entschlafenen", in sofern er der Erste vom Tode zu einem Leben, dem kein Tod mehr folgt, auferstand, und in seiner Auferstehung unsere Auferstehung vorbereitete. Auch die ersten reifen Feldfrüchte, welche Gott geweihet wurden, werden *ἀπαρχή* genannt. Aber wie ist der Genitiv *τοῦ πνεύματος* zu erklären? Einige fassen ihn als Genit. subiecti: die Erstlinge, welche der Geist gibt, d. h. die ersten Gaben des h. Geistes. So Chrysostom., welcher darunter die Gnadengeschenke des h. Geistes, deren wir in der h. Taufe theilhaft geworden, versteht. Andere wollen den Genitiv als Genit. appositionis fassen in dem Sinne: die wir den h. Geist als Erstlingsgabe der künftigen vollen himmlischen Erndte haben. Allein die Bedeutung von *ἀπαρχή* fordert es an sich schon, *τοῦ πνεύματος* als Genit. partitivus zu fassen: „der Erstling von dem Geiste", im Gegensatze zu dem dereinstigen vollen Besitze dieses Geistes im künftigen Leben. So gefaßt ist der Ausdruck *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* dem Sinne nach nicht verschieden von *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* (2 Kor. 1, 22., vgl. Eph. 1, 14.), wodurch der h. Geist gleichsam als Angeld oder Unterpfand des folgenden Ganzen bezeichnet wird. Der Sinn des Ganzen wird aber durch diese verschiedenen Fassungen wesentlich nicht verändert und ist folgender: Selbst auch wir Christen, die wir doch an dem Segen der Erlösung bereits Theil haben, die wir bereits die Erstlingsgabe des h. Geistes als Mahlschatz oder als Keim der künftigen vollen geistigleiblichen Erlösung empfangen haben, auch wir seufzen ebenfalls. Durch das *ἐν ἑαυτοῖς* wird dann die Innigkeit der Sehnsucht bezeichnet. Dieses Seufzen, diese Sehnsucht geht aber auf die zu erwartende Kindschaft, *υἱοθεσία*. Zwar haben wir als Christen bereits den Geist der Kindschaft empfangen, wie der Apostel V. 15. gesagt, wir sind dem Geiste nach bereits Kinder Gottes; aber die volle Kindschaft tritt doch erst dann ein,

wenn auch unser Leib die Erlösung von der Vergänglichkeit erfahren hat, somit der ganze Mensch nach Leib und Seele in die Erlösung eingegangen ist. Diese volle Kindschaft, die er V. 10. die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* genannt, versteht hier der Apostel unter *υἱοθεσία*. Dieß zeigt klar die Apposition *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*, eigentlich: „Die Loskaufung unsers Leibes", nämlich von der Sklaverei der *φθορά*, der Sterblichkeit und Hinfälligkeit, also die Verklärung desselben, nicht, wie Einige wollen: die Erlösung von unserm Leibe. Vgl. 2 Kor. 5, 2. 5. 1 Kor. 15, 51.

V. 24 f. Hier begründet der Apostel das vorhergehende *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*: „Denn der Hoffnung nach wurden wir des Heils theilhaftig gemacht", d. h. die volle Kindschaft Gottes besitzen wir noch nicht in Wirklichkeit, sondern nur erst der Hoffnung nach, eben weil unser Leib noch nicht vollends in die Erlösung in Christo eingegangen ist. Erst dann, wenn auch unser Leib mit der *δόξα* Christi angethan ist, besitzen wir die volle *υἱοθεσία* Gottes. — Der Dativ *τῇ ἐλπίδι* ist nicht mit Chrysostom. u. A. instrumental: „durch die Hoffnung", zu fassen, sondern als Dativ der beschränkenden Rücksicht. Er ist mit Nachdruck vorangestellt als Gegensatz der Wirklichkeit. — In dem Folgenden: „eine Hoffnung aber, die sichtbar ist, ist keine Hoffnung mehr; denn was Jemand sieht, warum hofft er es auch noch?" — bezeichnet *ἐλπίς* das Objekt der christlichen Hoffnung (vgl. Kol. 1, 5. Hebr. 6, 18.). Es liegt, will der Apostel sagen, in der Natur jeder Hoffnung, daß ihr Gegenstand ihr zur Zeit noch ferne liegt, daß sie das, was sie hofft, noch nicht im Besitze hat. Wären wir also bereits zur vollen Kindschaft Gottes gelangt, so wäre eben damit die christliche Hoffnung aufgehoben, was nicht sein kann. Wir lesen mit Tischend. *τί καὶ ἐλπίζει*. Das Fehlen des *καί* bei einigen Zeugen (auch in der Vulgata) erklärt sich aus der scheinbaren Entbehrlichkeit desselben. Zu *καί* im Sinne von „auch noch" vgl. 1 Kor. 15, 29. — V. 25. enthält dann den Schluß; „Wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, so erharren wir es mit Geduld", d. h. wenn also immerhin die christliche Hoffnung besteht, und diese ihrer Natur nach auf das geht, was wir noch nicht besitzen, auf die volle Kindschaft Gottes, so folgt, daß wir diese mit Geduld und Ausdauer erharren müs-

sen; ja die christliche Hoffnung bringt das geduldige Abharren mit sich.

V. 26.: „Ebenso steht aber auch der Geist unserer Schwachheit bei. Denn um was wir bitten sollen je nachdem es nöthig ist, wissen wir nicht; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern." — Ueber die Verbindung dieses V's mit dem Vorhergehenden herrschen verschiedene Ansichten. Nach Einigen soll ὡσαύτως auf V. 17 f. zurückgehen und einen zweiten Trostgrund in den Widerwärtigkeiten dieses Lebens einleiten. Dann wäre die Gedankenverbindung diese: Wir müssen mit Christus leiden, und zu diesem Mitleiden ermuntert uns zuerst die Größe der künftigen Herrlichkeit (V. 18.); dann aber auch ebenso die Gewißheit, daß der heil. Geist unserer Schwachheit beisteht. Origenes bezieht diesen Satz auf das vorher besprochene Seufzen und Sehnen der Natur, so daß Paulus hier mit ὡσαύτως die Theilnahme des heil. Geistes an unserm Leiden gegenüberstellte dem Mitleiden der ganzen Schöpfung mit uns. Am natürlichsten aber ist es, diesen Satz mit den unmittelbar vorhergehenden Worten δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα zu verknüpfen, jedoch so, daß der Apostel mit ὡσαύτως diesen V. in Parallele setzt mit V. 16. Dann correspondirt das συναντιλαμβάνεται, welches wir hier haben, mit dem dortigen συμμαρτυρεῖ, und der Gedankengang ist: Wir sollen unserer künftigen Verklärung geduldig entgegen harren, und in diesem geduldigen Ausharren leistet uns in unserer Schwachheit der h. Geist Beistand. Denn derselbe Geist, der in unserm Innern den freudigen Vaterruf erweckt, und uns unmittelbar von unserer Kindschaft Gottes Zeugniß gibt, bittet in uns und für uns, und sein Gebet wird von Gott erhört. — In dem Compositum συναντιλαμβάνεται ist das σύν nicht zu übersehen. Es setzt voraus, daß wir selbst uns Mühe geben; dann hilft uns der h. Geist mit. Der Singular τῇ ἀσθενείᾳ ist nach A. B. C. Sinait., Vulg. dem Plural vorzuziehen. Welche Schwachheit der Apostel hier im Auge habe, erklärt er durch das Folgende: τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα (Tischendorf προσευξόμεθα) - - οὐκ οἴδαμεν. Durch den vorgesetzten Artikel τό wird der ganze Satz Accusativ und abhängig von οὐκ οἴδαμεν. Unsere Schwäche besteht also darin, daß wir nicht einsehen, was uns in dieser oder jener Lage des

Lebens frommt, um was wir somit Gott bitten sollen; denn die Führungen Gottes sind uns zu Zeiten dunkel. Wie oft bitten wir um etwas, welches, wenn Gott es gewährte, uns schädlich sein würde, und wie oft flehen wir inständig um Abwendung dessen, was uns doch wahrhaft heilsam ist! Selbst ein Paulus bat dreimal den Herrn mit Inbrunst, daß der *stimulus carnis*, der *angelus Satanae* von ihm weichen möchte, bis er endlich die Antwort erhielt: *sufficit tibi gratia mea!* Da stand er von dieser ungehörigen Bitte ab, die nicht der h. Geist, sondern sein eigenes Fleisch und Blut ihm eingegeben hatte (2 Kor. 12, 7 ff.). Mit Recht sagt daher der h. Thomas: „Scire, quid sit petendum, difficillimum est, cum sit difficillimum scire, quid sit desiderandum.“ — ὑπερεντυγχάνει i. e. ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν scil. τῷ Θεῷ. Unter στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind Seufzer zu verstehen, deren Sinn Worte nicht auszudrücken vermögen. Also in unserer Schwäche und Rathlosigkeit wird der h. Geist, der in uns wohnt, unser Dolmetscher und Vertreter bei Gott. Der Apostel spricht hier von Gebetszuständen, wie sie in der ersten christlichen Gemeinde, wo der Geist Gottes noch so mächtig wirkte, häufig hervortraten, und die mit dem Charisma des γλώσσαις λαλεῖν (s. zu 1 Kor. 14, 1.) in inniger Verbindung standen, die aber später immer seltener und nur besonders begnadigten Seelen zu Theil wurden. Er hat hier jenes übernatürliche Gebet im Auge, von welchem die ächten Mystiker, ein Tauler, ein h. Johannes vom Kreuz, eine h. Theresia, oft sprechen, in welchem der Mensch mehr leidet als handelt, in welchem alle Geisteskräfte eingesammelt ruhen und schweigen, und nur der Geist Gottes thätig ist. In solchen Zuständen innerer Erhebung betet nicht so sehr der Mensch, als vielmehr der Geist Gottes in ihm; da tritt die Reflexion, das klare Selbstbewußtsein zurück; der Mensch ist da so in Gott verschlungen und versenkt, daß er seiner selbst nicht eingedenk ist und nicht versteht, wie dieses geschehe, wo es hinausgehe und wo es herkomme. Ein solches Gebet besteht dann nicht in Worten, die der Verstand bildet, sondern in innern Seufzern, für welche uns der klare Ausdruck abgeht. So lange es uns an Erfahrung in dieser Gebetsweise mangelt, können wir darüber nichts Weiteres sagen. Selbst diejenigen, welche diese Geisteserhebung erfahren haben, wie z. B. die h. Theresia, bemerken oft, daß sich darüber nicht

gut sprechen lasse. Denn wo das Reich des Uebernatürlichen beginnt, da geht es zu Ende mit der Sprache. Es sind eben übernatürliche Zustände, zu deren Bezeichnung unsere Sprache keine Worte hat. *)

V. 27. Wenn gleich nun die Seufzer dieses Geistesgebetes für uns unaussprechlich sind, eben weil wir mit unserm reflektirenden Denken sie nicht in unser klares Bewußtsein aufzunehmen vermögen, so versteht sie doch Gott, der Herzenskundige; er weiß, welches das Trachten, d. i. das Verlangen des Geistes ist, das in jenen unaussprechlichen Seufzern sich ausdrückt. — In dem ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει kann ὅτι in der Bedeutung „weil" und auch als „daß" gefaßt werden. Nehmen wir es in der ersten Bedeutung kausal, dann muß man das vorhergehende οἶδε emphatisch im Sinne von „berücksichtigen, erhören" fassen: Er erhört das Verlangen des Geistes, weil er nach dem Sinne Gottes fürbittend für uns eintritt. Besser aber ist es, mit Estius u. A. das ὅτι κατὰ θεὸν κ. τ. λ. als nähere Ausführung des vorhergehenden τί τὸ φρόνημα zu nehmen, somit ὅτι mit „daß nämlich" zu übersetzen (vgl. Phil. 1, 27. 2, 22 u. o.). Also: „Der aber, welcher die Herzen durchforscht, weiß, welches das Trachten des Geistes ist, daß er nämlich nach Gott fürbittend eintritt für die Heiligen." — κατὰ θεὸν, d. i. im Sinne Gottes, nach Gottes Wohl-

*) „Es gibt zwei Arten des innerlichen Gebetes. Die eine ist gemein und einfach, und man kann sie einigermaßen hienieden mit Worten lehren; die andere aber ist etwas ganz Besonderes, Außerordentliches und sehr Erhabenes, und man kann sie nicht lehren, weil man nicht im Stande ist, sie mit Worten zu erklären. Von dieser gilt das Wort (Offenb. 2, 17.): „Niemand weiß es, außer der es empfängt." Sie ist ein verborgenes Manna, von dem Niemand weiß, was es sei, außer der es genießt. Ja nicht einmal dieser kann es erklären, und er selbst versteht es nicht, wie es damit zugehe. Cassianus zeigt dieses trefflich, und führt zu diesem Behufe einen Ausspruch des seligen Altvaters Antonius an, den er „göttlich, himmlisch" nennt, und der so lautet: „das Gebet ist nicht vollkommen, in welchem der Mönch sich, oder gerade das, was er betet, versteht." Dieses erhabene, auf der höchsten Stufe stehende Gebet läßt den Betenden weder seiner selbst sich erinnern, noch auf das, was er so eben thut, oder — besser zu sagen — was er mehr leidet als thut, zurückdenken." Alph. Rodrigues' Uebung der Vollkommenheit 2. Bd. 4. Hptst.

gefallen (vgl. 2 Kor. 7, 9 f.). Die ἅγιοι sind die Christen; denn nur bei diesen findet ein Innewohnen des h. Geistes und ein solches Geistesgebet Statt. Also wenn wir auch selbst nicht wissen, um was wir in diesen übernatürlichen Gebetszuständen bitten, so kennt doch Gott unser Verlangen, weiß, daß das, um was wir bitten, mit seinem Willen in Harmonie steht, eben weil in solchen Zuständen nicht so sehr wir, als vielmehr der h. Geist, der die Tiefen der Gottheit durchschaut (vgl. 1 Kor. 2, 10.), in uns bittet. Ein solches Geistesgebet findet also immer bei Gott Erhörung.

V. 28. Das δέ ist die Rede fortführend, und der Apostel gibt hier einen zweiten Beweggrund zur Geduld. Dieser zweite Beweggrund ist aber neben dem erstern, dem Beistande des heil. Geistes (V. 26 f.), das sichere Bewußtsein, daß für diejenigen, welche Gott wahrhaft angehören, Alles, was auch immer kommen möge, zum Heile gereiche. Mit οἴδαμεν führt Paulus das Folgende als eine allgemein christliche Vorstellung ein: „Wir wissen aber (d. i. es ist eine uns bekannte Sache), daß denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, denen, die vermöge Rathschlusses berufen sind." — Die Lesart ὁ θεὸς hinter συνεργεῖ, welche Lachmann nach A. B. aufgenommen hat, und die wir auch bei Augustin. finden, ist ohne Zweifel falsch und daraus entstanden, daß man glaubte, wegen V. 27. und V. 29. πάντα als Accusativ und Gott als Subjekt verstehen zu müssen. — In dem τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν liegt einerseits eine Bezeichnung des wahren Christen, andererseits aber auch die Bedingung, unter welcher allein uns Alles zum Heile gereicht. Es ist ein erhebender und ermuthigender Gedanke, den der Apostel hier ausspricht, daß Alles, was uns hier auf der Welt zustößt, von Gott schon längst in seinen Erlösungsplan aufgenommen ist und uns zum Heile gereicht, wofern wir nur in Liebe mit ihm verbunden sind. Der h. Augustin (de corrept. et grat. cap. 9.) dehnt das πάντα auch auf die Sünden aus: „Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut, etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores." Der Zusatz τοῖς κ. πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν (die Vulgata hat κλητοῖς ἁγίοις gelesen: *qui — vocati sunt sancti*) dient zunächst

zur nähern Begränzung des τοῖς ἀγαπῶσι, dann aber auch zur Begründung, warum dieſen Alles zum Guten mitwirkt. Nicht allen Liebenden gereicht Alles zum Guten, ſondern nur denen, die in der Liebe bis an's Ende verharren, die alſo auserwählt, berufen ſind zum Heile; und dieſen wirkt Alles zum Guten mit, eben weil ſie nach ewigem göttlichen Rathſchluſſe, der nie irrt, berufen ſind. Daß unter πρόθεσις der göttliche Rathſchluß zu verſtehen ſei, iſt klar. Bemerken wir uns vorläufig nur, daß Paulus hier unſere Berufung abhängig macht von dem göttlichen Rathſchluſſe, nicht von unſerm Verdienſte. Vgl. 2 Tim. 1, 9., wo er ausdrücklich ſagt: „Arbeite mit für das Evangelium Gottes, - - der uns berufen hat, nicht nach unſern Werken, ſondern nach ſeinem Rathſchluſſe", (κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν). Dieſer Rathſchluß iſt alſo der letzte Grund unſers Heiles. Vgl. Eph. 1, 11. 2 Tim. 1, 9.

V. 29 f. Daß nun in jenem göttlichen Rathſchluſſe der Berufung der Grund liege, warum der Berufene durch Alles, was auch komme, in ſeinem Heile gefördert werde, zeigt der Apoſtel jetzt dadurch, daß er dieſen göttlichen Rathſchluß in ſeinen verſchiedenen Momenten entwickelt und als einen ſolchen darſtellt, welcher die Verherrlichung, die δόξα, der Berufenen zum Ziele hat: „Denn welche er vorhererkannt hat, die hat er auch vorherbeſtimmt, gleichgeſtaltet zu werden dem Bilde ſeines Sohnes, damit Er ſei der Erſtgeborene unter vielen Brüdern." — Das προέγνω hat durch den Streit der Theologen über die göttliche Vorherbeſtimmung eine beſondere Wichtigkeit erlangt. Diejenigen Theologen, welche der laxern moliniſtiſchen Prädeſtinationslehre huldigen, ergreifen begierig dieſen Ausdruck προγιγνώσκειν, um darauf ihr Syſtem zu ſtützen. Sie erklären: Diejenigen, von denen Gott durch ſeine *scientia media* vorausſah, daß ſie mit ſeiner Gnade mitwirkend zum Glauben und zur Liebe kommen und darin bis an's Ende verharren würden, die hat er auch prädeſtinirt. Dieſe finden demnach in dem προέγνω von Seiten Gottes einen bloßen actus intellectus. Die Prädeſtination geſchieht hiernach zwar nicht *propter* praevisa merita (dieß zu behaupten wäre ſemipelagianiſch; denn alle unſere Verdienſte entſpringen wieder aus der Gnade, und die erſte Gnade kann nicht im eigentlichen Sinne verdient werden), aber doch *post* praevisa merita. —

Diejenigen Theologen aber, welche die Prädestination in der strengern augustinischen Weise fassen, unterscheiden das προέγνω (Vulg. *praescivit*) von προεῖδε (*praevidit*, Gal. 3, 8.) und fassen das γινώσκειν in προέγνω in der tiefern biblischen Bedeutung, wonach es ein schöpferisches Erkennen, ein Zeugen bezeichnet (vgl. 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9.). Diese nehmen also προγινώσκειν im Sinne von „vorher ersehen, erwählen", wo es einen actus voluntatis mit einschließt. So auch Estius. Letztere Auffassung stimmt besser zu der ganzen paulinischen Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, worüber wir unten Kap. 11. weiter sprechen müssen, und paßt auch hier in den Zusammenhang. Der Apostel will den göttlichen Rathschluß der Berufung in seine einzelnen Momente zerlegen. Der erste Akt in diesem Rathschlusse ist aber, daß Gott sich die zu Berufenden ausersieht, sie aus der ganzen Masse der sündigenden Menschheit auswählt. Nach welcher Norm Gott diese Auswahl trifft, das liegt angedeutet in dem vorhergehenden κατὰ πρόθεσιν. Nicht unsere Verdienste geben ihm die Norm, sondern sein ewiger Rathschluß, sein Wille. Vgl. Eph. 1, 4. 5., wo der Apostel dieß mit aller Schärfe ausdrückt, indem er sagt: Gott habe uns in Christo ausgewählt (ἐξελέξατο) vor der Weltschöpfung und uns vorherbestimmt (προορίσας) zur Sohnschaft durch Jesum Christum nach dem Wohlgefallen seines Willens (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Also, wie in unserer Stelle das προγινώσειν dem προορίζειν vorangeht, so geht dort das ἐκλέγεσθαι dem προορίζειν voran; daraus folgt, daß προγινώσκειν und ἐκλέγεσθαι beide im Wesentlichen dasselbe bedeuten. — In dem folgenden προώρισεν, wozu τούτους zu ergänzen ist, liegt dann das zweite Moment des göttlichen Rathschlusses angegeben: Die Gott nach seinem gnädigen Willen von Ewigkeit her sich als die Seinigen ausersehen hat, „die hat er auch vorherbestimmt zu Gleichgestalteten seines Sohnes", d. i. zu Solchen, die dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sein sollten (Vulg. *conformes fieri imaginis Filii sui*). Vergleichen wir Phil. 3, 21., wo der Apostel sagt: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch den Erlöser erwarten, unsern Herrn, welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit, damit er gleichgestaltet werde dem Leibe seiner Herrlichkeit" (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐ-

τοῦ), — so kann wohl kein Zweifel sein, daß wir auch hier bei εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ an die verklärte Menschheit Christi, an seinen glorificirten Leib denken müssen. Christus in seiner durch Leiden verklärten und zur Rechten des Vaters erhobenen menschlichen Natur ist das Prototyp der ganzen erlöseten Menschheit; ihm sollen wir dereinst ähnlich werden; erst wenn dieses geschehen, erst dann ist unsere Vorherbestimmung und Erlösung vollendet. Die Verklärung des ganzen Menschen in und mit Christo ist das Ziel der Prädestination (vgl. 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18.). Ganz verkehrt erklären Einige das εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ von der Erniedrigung Christi, von seinen Leiden, in welchen wir ihm ähnlich werden sollen. Das paßt durchaus nicht zum Zusammenhange. — Das Folgende: εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ., kann als bloße Folge „so daß", und als Zweck des προώρισεν im Sinne von „damit" gefaßt werden. Der paulinischen Lehrweise angemessener ist die letztere Fassung. Die *gloria Christi* und damit die *gloria Dei* ist der letzte Zweck unserer Vorherbestimmung. Christus ist nach seiner Gottheit der Eingeborene Sohn Gottes, der μονογενής; er sollte aber nach seiner Menschheit auch als der πρωτότοκος, als Erstgeborner, durch die Würde und die Vorzüge der Erstgeburt ausgezeichnet, als Herr und Oberhaupt der Menschen erscheinen; darum wurden wir vorherbestimmt, ihm ähnlich zu werden. — V. 30. Eben hat Paulus die Momente des göttlichen Rathschlusses dargestellt, die vor aller Zeit in Gott immanent und im Willen Gottes allein begründet sind, die *electio* und *praedestinatio*; er hat zugleich auf das Ziel und den Endzweck aller Vorherbestimmung hingewiesen. Hier entwickelt er nun jene Momente, welche in der Zeit unter unserer Mitwirkung sich realisiren und uns so zu diesem endlichen Ziele hinführen. Er sagt: „Die er aber (von Ewigkeit her) vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen", nämlich zum Glauben und durch diesen zur Rechtfertigung und zum Heile. Also, der Grund unserer Berufung liegt in der Vorherbestimmung Gottes, nicht in irgend einem Verdienste von unserer Seite. Als Grundsatz gilt immer: *prima gratia* — und die κλῆσις ist eben diese prima gratia — *non meretur*. Ferner liegt in dem nachdrücklichen τούτους καὶ ἐκάλεσεν, daß der göttliche Ruf an alle Vorherbestimmten ergeht und kein Vorherbestimmter diesen Ruf über-

hört oder ablehnt. Wenn nun Christus bei Matth. 20, 16. sagt: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt", so steht dieß, wie jeder leicht sieht, hiermit nicht in Widerspruch. Denn alle Prädestinirten werden berufen, aber nicht umgekehrt sind alle Berufenen prädestinirt, da viele der ersten Berufung untreu werden. Diese Berufung geschieht äußerlich durch die Predigt des Evangeliums, innerlich aber durch die Gnade Gottes: „Vocatio hominis duplex est, una exterior, quae fit ore praedicatoris, alia interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his, quae sunt fidei vel virtutis. Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret." So der h. Thomas. — Der Berufung folgt als weiteres Moment die Rechtfertigung des Sünders: „und welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt." Der Berufung der Prädestinirten folgt sicher und unfehlbar die Rechtfertigung, weil Gott ihnen die gratia efficax ertheilt, mit welcher sie nicht bloß zur Rechtfertigung gelangen können, sondern sicher und unfehlbar dazu gelangen. Das letzte Moment im göttlichen Rathschlusse und das Ziel der ursprünglichen Auswahl ist die Verherrlichung des Menschen nach Seele und Leib. Daher: „welche er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht." S. zu V. 29. — Also durch fünf Momente, von denen jedesmal das nachfolgende im vorhergehenden seinen Grund hat, schreitet die κλῆσις κατὰ πρόθεσιν (V. 28.) zu ihrem Ziele voran, und diese sind: die *electio, praedestinatio, vocatio, iustificatio, glorificatio.* Die *electio* und *praedestinatio* sind reine ewige Akte Gottes, die ohne unser Zuthun, auch nicht in Voraussicht unserer Mitwirkung, sondern bloß nach dem gnädigen Willen Gottes zu Stande kommen. Sie sind nicht abhängig von unserer Mitwirkung, da diese erst eine Folge von der göttlichen Auswahl und Vorherbestimmung ist. Die drei folgenden Stadien aber, welche in der Zeit sich realisiren, sind an die Mitwirkung der Prädestinirten geknüpft, die jedoch sicher und unfehlbar erfolgt; und zwar entspricht der *vocatio* von Seiten der Menschen der Glaube, der *iustificatio* die vertrauensvolle Hingabe an Gott und Christus, also die Hoffnung, und der *glorificatio* die Liebe. Alle diese fünf Momente fallen aber in

Gottes ewigem Rathschlusse zusammen; daher braucht Paulus hier überall den Aorist, da er vom göttlichen Standpunkte aus die Sache betrachtet.

V. 31 ff. Jetzt zieht der Apostel das Gesammtergebniß aus dem Bisherigen und schließt die ganze Darstellung der Erlösung in Christo mit einem majestätischen Epiloge, der auch bloß formell betrachtet zu dem Erhabensten gehört, was menschliche Sprache je gesprochen hat. Der kurze Sinn ist: Der Christ hat also Nichts mehr zu fürchten, sondern Alles zu hoffen; sein Heil ist unerschütterlich in der Liebe Gottes und Christi gegründet. — „Was werden wir also in Beziehung auf dieses sagen?" d. i. welche Folgerung können wir aus dem (V. 29. 30.) Gesagten machen? Diese: „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?" — Paulus spricht hier im Namen der Auserwählten: Wenn Gott uns auserwählt und durch die verschiedenen Momente, in welchen sein ewiger Rathschluß in der Zeit sich realisirt, uns zu unserm eigentlichen Ziele hinführen will, welchen Feind haben wir da zu fürchten, der uns von unserm Heile abwendig machen könnte? In demselben Sinne spricht der Herr (Joh. 10, 28 f.): „Niemand wird meine Schaafe aus meiner Hand reißen. Der Vater, welcher sie mir gegeben hat, ist größer als Alles." — V. 32. Wie sehr aber Gott für uns ist, wie sehr er sich unser annehme, das hat er bekundet in der Hingabe seines Sohnes, dieser eminenten Thatsache seiner unendlichen Liebe: „Der ja (Vulgata *qui etiam*) des eigenen Sohnes nicht schonte, sondern für uns Alle ihn hingab, wie sollte er nicht auch noch (*καί* vgl. V. 24.) mit ihm Alles uns schenken?" — Das *ἰδίου* steht mit Nachdruck: Größeres, seinem Wesen und seinem Herzen Näheres, als seinen eigenen Sohn hat Gott nicht. Hat er nun diesen für uns in den Tod hingeopfert (*παρέδωκεν* scil. *εἰς θάνατον*, vgl. 4, 25.), so hat er das Höchste und Liebste hingegeben. Alles Andere, was Gott uns sonst noch gibt, ist gleichsam nur Zugabe. In dieser Einen Liebesthat, der Hingabe seines Sohnes, liegt zugleich die sichere Bürgschaft, daß Gott uns Alles, was uns wahrhaft heilsam ist, schenken will. Man bemerke auch das *πάντων*: Der Intention Gottes nach ist Christus für Alle hingegeben. — Statt des Futur. *χαρίσεται* hat die Vulgata das Perfekt. *donavit*, welches auch einen guten Sinn gibt: in und

mit Christo hat Gott ideell uns Alles geschenkt, was uns zum Heile nothwendig ist. Das Verb. χαρίζεσθαί τινί τι = „Jemanden etwas geschenksweise verleihen." Vgl. Gal. 3, 18.

V. 33 f. Jetzt nimmt der Apostel den V. 31. bereits ausgesprochenen Gedanken, daß der Christ nichts zu fürchten habe, wieder auf und führt ihn weiter aus; das dortige τίς καθ' ἡμῶν wird hier weiter erläutert und im Einzelnen durchgeführt. In der Eintheilung dieses triumphirenden Redeergusses herrscht aber unter den Auslegern Verschiedenheit. Viele nehmen θεὸς ὁ δικαιῶν als assertorische Antwort auf τίς ἐγκαλέσει κ. τ. λ.; dann τίς ὁ κατακρίνων als neue Frage, und als assertorische Antwort darauf: Χριστὸς ὁ ἀποθανών κ. τ. λ. Also: „Wer wird anklagen u. s. w.? — Gott ist der Rechtfertigende (somit wird kein Ankläger Erfolg finden). Wer ist der Verurtheilende? — Christus ist der Gestorbene - - der sich für uns Verwendende (daher kann er uns nicht verurtheilen)." — Andere (Tischend., Meyer) nehmen das Ganze: θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων; als Antwort in triumphirender Gegenfrage auf die erste Frage τίς ἐγκαλέσει κ. τ. λ.: „Wer wird Anklage erheben gegen Auserwählte Gottes? — Gott ist der Rechtfertiger, wer der Verdammer?" Dann folgt der dieser Antwort gleichförmig gebildete, von Gott auf Christus übergehende Ausspruch: „Christus ist der Gestorbene, - - - welcher sich auch verwendet für uns; wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?" Beide Fassungen scheinen zu gekünstelt; am einfachsten und natürlichsten ist es, daß wir mit Lachm. nach dem Vorgange Augustin's (doctr. christ. 3, 3.) V. 33. und V. 34. als vier Fragen lesen. Dadurch gewinnt die Rede an Lebendigkeit, und es liegt jedesmal in der zweiten Frage eine Art von Ironie. Also: „Wer wird Anklage führen gegen Auserwählte Gottes? — Gott, der da rechtfertigt?" d. h. wie kann Gott als Kläger wider uns auftreten wollen, da er das gerade Gegentheil von Anklagen thut, nämlich Freisprechen (δικαιοῦν)! — ἐγκαλεῖν κατά τινος = „als Ankläger gegen Jemand auftreten." Das ἐκλεκτῶν steht mit Nachdruck: gegen Solche, die Gott nach ewigem und unabänderlichem Rathschlusse als die Seinigen auserwählt hat. — V. 34. geht Paulus von Gott auf Christus über: „Wer ist es, der ein Verdammungsurtheil fällt? — Christus Jesus, der gestorben, ja noch mehr der auch auferstanden ist,

welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch sich verwendet für uns?" In dieser zweiten Frage liegt eine schöne Steigerung: Sollte etwa Christus uns verdammen, der grade deßhalb für uns gestorben ist, um uns von dem Verdammungsurtheil zu befreien? Aber nicht bloß ist er für uns gestorben, sondern er ist auch auferstanden, um uns das wahre Leben mitzutheilen; noch mehr: er sitzet in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit zur Rechten seines Vaters, d. h. nimmt Theil an der göttlichen Weltregierung, bis er alle seine Feinde, die auch unsere Feinde sind, zum Schemel seiner Füße gemacht und die Seinigen zur Herrlichkeit geführt hat, der uns also schirmen kann; noch mehr: er ist ewiger Hoherpriester, der sich immerdar für uns verwendet, für uns beim Vater intercedirt, für uns fortwährend sein Opfer darbringt zur Versöhnung unserer Sünden, — und Er sollte uns verdammen?! — Zu ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν vgl. Hebr. 8, 1. 9, 24.

V. 35 f.: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängniß oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?" — τίς fragt der Apostel und nicht τί, um mit V. 31. 32. 34. in Gleichförmigkeit zu bleiben. Man streitet hier darüber, ob der Genitiv τοῦ Χριστοῦ (Sinait. hat τοῦ θεοῦ) Genitivus subiectivus oder Genit. obiectivus sei, ob also der Ausdruck ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ „die Liebe Christi zu uns" oder „unsere Liebe zu Christo" bezeichne. Die Vertheidiger des Genit. subiectivus berufen sich auf V. 37.: διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, und auf V. 39., wo in derselben Formel ἀγάπη τοῦ θεοῦ „die Liebe Gottes zu uns" bezeichne, wie der Zusatz τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κ. τ. λ. beweise, θεοῦ also Genit. subiect. sei. Welche aber den Genit. obiect. vertheidigen, führen als Grund an, daß Alles, was der Apostel hier als möglichen Anlaß zur Scheidung anführe, θλῖψις, στενοχωρία κ. τ. λ. nur die Menschen treffe, und nur deren Liebe zu Christo, nicht aber Christi Liebe zu ihnen hindern könne. In diesem Streite haben eigentlich beide Parteien Recht, wenn sie nur nicht die Sache zu einseitig faßten. Wie nämlich der häufig vorkommende Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ zunächst allerdings die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet, diese aber nicht an und für sich, wie sie Gott immanent ist, sondern in wiefern sie dem Menschen innewohnt, ihn recht-

fertigt, so ist es mit dem Ausdrucke *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*. Er bezeichnet allerdings zunächst die Liebe Christi zu uns, diese aber nicht in abstracto, sondern in sofern sie in unser Bewußtsein aufgenommen ist, uns zur Gegenliebe entzündet hat, in sofern also die Liebe Christi zu uns unsere Liebe zu ihm geworden ist (vgl. zu 5, 5.). — Zu *θλῖψις, στενοχωρία κ. τ. λ.* vgl. 2, 9. — V. 36. Zur Bestätigung, daß Verfolgung durch das Schwert den Christen wirklich bevorstehe, führt der Apostel die Stelle Ps. 43, 23. (wörtlich nach den LXX) an, die er dann als Weissagung faßt: „Wie geschrieben steht: „„Deinetwegen schweben wir in Todesgefahr den ganzen Tag, sind geachtet worden wie Schlachtschaafe."" Es ist in diesem Psalme zunächst die Rede von der großen Leidensnoth, der das Volk Israel um ihres Glaubens an Jehova willen im Lande seiner Bedränger preisgegeben war. Was damals von dem Volke Israel gegolten hatte, das galt jetzt von den Christen im vollsten Maaße. — Diesen V. mit Einigen in Parenthese einzuschließen, dazu liegt kein Grund vor. Das Verbum *θανατοῦσθαι* heißt eigentlich „getödtet werden"; da aber *ὅλην τὴν ἡμέραν* dabei steht, so nehmen wir es besser in der Bedeutung: „in Todesgefahr schweben."

V. 37. Das *ἐν τούτοις πᾶσιν* bezieht sich auf das, was in den beiden vorhergehenden Versen aufgeführt ist, und das *ὑπὲρ* in *ὑπερνικῶμεν* gibt dem Verbum Superlativbedeutung: „Aber in allen diesen (Drangsalen und Gefahren, die über uns kommen mögen,) tragen wir einen überaus vollständigen Sieg davon (aber nicht durch unsere eigenen Kräfte, sondern) durch den, der uns geliebt hat", nämlich durch Christum, der uns zuvor geliebt und seine Liebe uns eingepflanzt hat. In dem Bewußtsein, von Christo geliebt zu sein, und in der durch dieses Bewußtsein in uns entzündeten Liebe zu ihm überwinden wir leicht alle Leiden und Drangsale des Lebens; die Liebe macht uns jede Bürde leicht und jedes Joch süß. „Amor onus sine onere portat et omne amarum dulce ac sapidum efficit", sagt Thomas v. Kempen. Daß unter *τοῦ ἀγαπήσαντος* Christus und nicht Gott zu verstehen sei, folgt aus der nothwendigen Beziehung auf *τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* V. 35. Die Vulg. hat: *propter eum.*

qui dilexit nos, hat also διὰ τὸν ἀγαπήσαντα gelesen, welches auch D. E. F. G. haben.

V. 38 f. Das Vorhergehende, besonders das ὑπερνικῶμεν, begründet der Apostel hier aus seiner Ueberzeugung: „Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges (vgl. zu 1 Kor. 3, 22.) noch Zukünftiges, weder Mächte, weder Hohes noch Tiefes noch irgend eine andere Creatur uns wird scheiden können von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu, unserm Herrn." Also nicht bloß die Leiden und Drangsale dieses Lebens überwindet der wahre Christ um Gottes und Christi willen; sondern Nichts, sei es, was es auch immer sein möge, vermag ihn von der Liebe Gottes und Christi zu scheiden. — In dem οὔτε θάνατος οὔτε ζωή nennt der Apostel zunächst die beiden möglichen Hauptzustände, in welche ein Mensch kommen kann. Ebenso sagt er unten 14, 8.: „Wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn." Hier den Tod zuerst zu nennen, veranlaßte sehr natürlich V. 36. (anders 1 Kor. 3, 22.). — In dem Folgenden wechselt die Lesart. Die Vulgata hat hinter οὔτε ἀρχαί noch gelesen οὔτε ἐξουσίαι, und hiermit stimmen C. und einige griechische und lateinische Kirchenväter überein. Ferner setzen einige Handschriften und Ausgaben das hinter μέλλοντα stehende οὔτε δυνάμεις hinter ἀρχαί. Lesen wir nach der am meisten verbürgten Lesart bloß οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, so haben wir, da der Apostel hier in lauter Gegensätzen spricht, unter ἄγγελοι wohl gute, unter ἀρχαί aber böse Engel zu verstehen. Paulus nennt dann gute Engel, obgleich es unmöglich ist, daß diese es versuchen sollten uns von der Liebe Gottes zu scheiden, um hier Alles zusammenzufassen. Ebenso sagt er Gal. 1, 18.: „Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigte, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht", obwohl es ebenso unmöglich ist, daß ein guter Engel ein anderes Evangelium verkünden sollte. So Theophylakt. Estius will beide Ausdrücke von bösen Engeln, Meyer beide von guten verstanden wissen. Wenn Letzterer behauptet ἄγγελοι käme ohne bestimmenden Zusatz nie von bösen Engeln vor, so steht dieser Behauptung 1 Kor. 6, 3. entgegen. Lesen wir nach οὔτε ἀρχαί noch οὔτε ἐξουσίαι oder οὔτε δυνάμεις, so haben wir auch

diese Ausdrücke von den bösen Engeln zu verstehen; auch in der Welt der unreinen Geister gibt es Ordnungen und Rangstufen (vgl. Eph. 6, 12. Kol. 2, 15.) — Die folgenden Ausdrücke *οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος* sind nicht speciell auszudeuten, sondern bezeichnen überhaupt nur: was in den Dimensionen der Zeit und des Raumes sich befindet. In dem *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* faßt dann der Apostel schließlich Alles zusammen, was sonst noch geschöpflicher Natur ist, und er will sagen: Weder Engel noch Teufel, nichts Zeitliches und nichts Räumliches, kurz Nichts in der Welt wird uns trennen können von der Liebe, die Gott in Christo uns erwiesen und durch seinen Geist in unsre Herzen ausgegossen hat. Sie ist über Zeit und Raum erhaben, schwingt sich über alle geschöpflichen Schranken hin zu Gott, von dem sie ausgeflossen. — Das *οὔτε δυνάμεις*, welches die meisten Handschriften hinter *μέλλοντα* lesen und die Vulgata durch *neque fortitudo* übersetzt, stört; behalten wir es bei, so müssen wir es wohl von irdischen Mächten und Gewalthabern verstehen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Stellung der Juden zum christlichen Heile.

(9, 1 — 11, 36.)

Das im Anfange seines Briefes 1, 16 f. aufgestellte Thema von der Rechtfertigung durch den Glauben hat der Apostel jetzt seinem wesentlichen Inhalte nach vollständig durchgeführt; er hat gezeigt, wie das wahre Heil des Menschen im Glauben wurzele, in der Hoffnung emporwachse und in der Liebe Blüthe und Frucht treibe. Die Liebe knüpft das durch die Sünde zerrissene Band zwischen Gott und den Menschen wieder an, und nichts Geschaffenes vermag dieses Band zu zerreißen. Denn Gott ist es, der in Christo durch seinen Geist die Liebe in unsern Herzen ausgießt; in diesem Geiste können wir Gott unsern Vater nennen, und in ihm haben wir die sichere Bürgschaft unserer dereinstigen vollen Verklärung erhalten. Nur das dortige Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι bedurfte noch einer nähern Besprechung. Das Volk Israel nämlich war allerdings von Gott besonders auserwählt und geführt, um zuerst des messianischen Heiles theilhaftig zu werden; allein jetzt, wo dieses in Jesu von Nazareth erschienen, stieß es dasselbe verstockten Herzens von sich (vgl. Joh. 1, 11.) und ließ den Heiden den Vortritt, schien somit seine ursprüngliche Bestimmung verfehlt zu haben, ja von Gott gänzlich verworfen zu sein. Dieses große Räthsel der Weltgeschichte bedurfte noch einer Lösung, und der Weltapostel gibt uns diese hier in einer Weise, die uns zur Bewunderung hinreißt. Er spricht zunächst seinen tiefen Schmerz aus über die Verstocktheit seiner Volksgenossen, denen er mit so inniger Liebe zugethan war, und sucht dann seine Leser über diesen Widerspruch zu verständigen, indem er zeigt, wie die

Schuld dieser scheinbar verfehlten Bestimmung Israels nicht auf Seite Gottes, sondern auf Seite des Volkes selbst, nämlich in seinem Unglauben liege. Er sucht ferner seine Leser darüber zu trösten, indem er erstens darauf hinweiset, wie die Verwerfung der Juden immerhin doch nur eine theilweise sei, und diese theilweise Verwerfung grade zum Heile der Heidenwelt gereicht habe; indem er dann zweitens die Hoffnung ausspricht, daß dereinst sich alle Juden zum Christenthum bekehren werden. Endlich, nachdem alle Zweifel gelöset, aller Schmerz versöhnt ist, schließt er diesen Abschnitt mit einer schönen Lobpreisung der unerforschlichen Weisheit und Gnade Gottes. Also drei Hauptgedanken führt der Apostel in diesem Abschnitte aus, nämlich 1) gibt er eine Rechtfertigung Gottes rücksichtlich der Verwerfung eines großen Theils des jüdischen Volkes; dann 2) zeigt er, wie die Schuld dieser Ausschließung vom christlichen Heile, von der Kirche, im Unglauben der Juden selbst liege; und endlich 3) führt er für diese traurige Erscheinung Trostgründe an, die theils aus der Erfahrung der Gegenwart, theils aus der Aussicht in die Zukunft hergenommen sind. — Es ist eine Theodicee, welche Paulus hier in großartigen Zügen entwirft. Da aber in diesem Abschnitte das tiefe Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl zur Sprache kommt, so ist Bescheidenheit die erste Pflicht des Auslegers. Wenn je, so findet hier die Ermahnung des Apostels: *non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (12, 3.), ihre Anwendung; denn, *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria* (Sprüchw. 25, 27.).

§. 12. Gottes Treue und Gerechtigkeit.

9, 1—29.

Nachdem Paulus zuerst V. 1—5. im Gegensatze zu dem vorher gepriesenen Christenglücke seinen tiefsten, innigsten Schmerz über die Theilnahmlosigkeit eines großen Theils seines Volkes am messianischen Heile ausgesprochen hat, zeigt er V. 6—13., wie durch diese Ausschließung dennoch die Verheißung Gottes an Israel nicht vereitelt sei; denn diese Verheißung sei nicht für Alle gegeben, die der fleischlichen Abstammung nach Israeliten seien, sondern nur für diejenigen, welche Gott gleich dem Isaak und Jakob auserwählt habe. Endlich V. 14—29.

zeigt er, daß Gott in dieser Auswahl nicht ungerecht sei, da er das unbedingte Recht habe, seine Gnade zu geben, wem er wolle.

V. 1 f. Um seine Aufrichtigkeit, welche judenchristliche Leser wegen seiner antijudäischen Lehre bezweifeln konnten, desto nachdrucksvoller zu betheuern, drückt der Apostel diese hier in positiver und negativer Form aus: „Wahrheit sage ich in Christo, nicht lüge ich, indem mir zugleich Zeugniß gibt mein Gewissen im heiligen Geiste.“ — ἐν Χριστῷ, d. h. vermöge der Gemeinschaft mit Christo, d. i. als Christ; denn daß der Christ als solcher nicht lügen könne, das gilt dem Apostel als ausgemacht (vgl. 2 Kor. 2, 17. 12, 19. Eph. 4, 17.). Andere fassen ἐν Χριστῷ als Schwur: „bei Christo.“ Allerdings kommt bei ὀμνύειν das ἐν in dieser Bedeutung vor; allein daß auch ohne dieses Verbum die bloße Präposition ἐν einen Schwur bezeichnen könne, möchte sich schwerlich nachweisen lassen. — Dafür nun, daß er die Wahrheit sage und nicht lüge, führt Paulus das Zeugniß seines Gewissens an; auch dieses stimme mit seiner feierlichen Betheuerung überein (συμμαρτυρούσης, vgl. 2, 15. 8, 16.). Daß aber sein Gewissen frei sei von Irrthum und Selbsttäuschung, dessen ist er gewiß durch den h. Geist, in dessen Lichte er sein Inneres durchschaut. „Quia interdum conscientia errat, nisi per Spiritum sanctum rectificetur, subdit: *in Spiritu sancto*“ (Thomas). Das ἐν πνεύματι ἁγίῳ gehört nämlich zu συμμαρτυρούσης - - συνειδήσεως, nicht, wie Einige wollen, zu οὐ ψεύδομαι als Schwur: „beim h. Geiste.“ — V. 2. folgt nun das, dessen Wahrheit er eben so nachdrücklich betheuert hat; nach ἁγίῳ ist also ein Komma und nicht ein Kolon zu setzen, und ὅτι nicht mit „denn“ oder „weil“, sondern „daß“ zu übersetzen: „daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen.“ Worüber er Schmerz empfindet, das verschweigt hier Paulus mit einer gewissen Zartheit; er mag es nicht direkt aussprechen, nur deutet er es im Folgenden klar genug an: es ist der Ausschluß eines großen Theils seiner Volksgenossen vom messianischen Heile, der ihm so tiefen Kummer verursacht.

V. 3. Zur Bestätigung seines großen Schmerzes, und um zugleich die für manche judenchristliche Leser bittere Wahrheit, welche er ihnen zu sagen hat, von vorn herein zu mildern, be-

zeugt er hier seine große hingebende Liebe zu seinen Volksgenossen: „Denn ich wünschte sogar in selbsteigener Person ein Gebannter zu sein hinweg von Christo für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach." — Mit Lachm. (größere Ausg.) V. 3–5. in Parenthese einzuschließen und V. 2. unmittelbar mit V. 6. zu verbinden, dafür ist gar kein Grund vorhanden, da der Gedankengang hier ganz ununterbrochen voranschreitet. — Das Imperfekt Indicativ ηὐχόμην und auch das *optabam* der Vulgata ist hier nicht als reines Imperfekt in dem Sinne: „ich wünschte früher", sondern hypothetisch zu fassen, so daß wir hinzudenken müssen: „wenn's möglich wäre." Es entspricht ganz dem lateinischen *vellem* und unserm deutschen: „ich wollte wohl", und bezeichnet die Unmöglichkeit der Realisirung seines Wunsches (vgl. Gal. 4, 20., s. Win. S. 253.). Ganz verfehlt sind die Erklärungen: „Als ich noch Jude war, wünschte ich die Juden von Christo fern zu halten, ja selber das persönliche Medium der Entfernung zu sein" (Pelagius, Abälard u. A.), oder: „In meinem Schmerz bin ich als Christ einmal so weit gegangen, daß ich wünschte u. s. w." (Bucer). In beiden Fällen dürfte ποτέ nicht fehlen. — ἀνάθεμα ist im klassischen Sprachgebrauche von ἀνάθημα nicht verschieden. Beide Wörter bezeichnen zunächst ein Weihegeschenk an die Götter. Die LXX brauchen aber ἀνάθεμα konstant für das hebräische חֵרֶם, und dieser Sprachgebrauch ist auch in das N. T. übergegangen. Das Wort חֵרֶם bezeichnet aber im A. T. zunächst den Vertilgungsfluch, der über Personen und Sachen ausgesprochen wurde; dann aber auch das Gebannte, Verfluchte, das dem Verderben und Tode Verfallene selbst (vgl. Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. 16, 22.). In dem späteren Judenthume wurde das Wort gebraucht für den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, bezeichnete also Kirchenbann, Excommunication, und diese Bedeutung behielt das Wort ἀνάθεμα auch in der christlichen Kirchensprache. Hier ist das Wort ohne Zweifel in der zweiten Bedeutung zu fassen. Der Apostel wollte wohl, wenn's möglich wäre, ein Verfluchter, ein dem Verderben Preisgegebener sein, wenn er dadurch seine Brüder retten könnte. Daß nun Paulus hier kein bloß zeitliches Verderben, etwa den leiblichen Tod, wie Hieronymus,

Bossuet u. A. meinen, sondern das ewige Verderben im Auge habe, erhellt aus dem Zusatze ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, worin deutlich die Trennung von Christo und seinen Gnadengütern ausgedrückt liegt. Ohne Christus ist aber kein Heil, sondern ewiger Untergang nach den Worten des h. Augustin: „Non enim nisi cum diabolo est, qui non est cum Christo.“ Mit Unrecht wollen Einige die Präpos. ἀπό im Sinne von ὑπό (welches D. E. G. wirklich lesen) fassen; dann wäre Christus als der Urheber des ἀνάθεμα gedacht. In ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν ist ὑπέρ zunächst = „zum Besten“, zu ihrer Rettung; indirekt liegt aber dem ὑπέρ der Begriff der Stellvertretung zu Grunde = „anstatt“ (s. zu 5, 6.). Also, um die große Menge seiner Stammgenossen, die Christum von sich stößt und so ihrem ewigen Verderben sicher entgegeneilt, zu retten, wollte der Apostel wohl, wenn's anginge, für seine Person dem ewigen Verderben preisgegeben werden. So erklärt Chrysostom. diese Worte, indem er sie folgendermaaßen umschreibt: πούειτότερον ἦν μοι εἰς γέενναν ἐμπεσεῖν ἢ τοὺς Ἰσραηλίτας ἀπιστοῦντας ὁρᾶν. Ebenso Cyrill, Theophylakt u. A. Estius gibt den Sinn dieser Stelle kurz so: „Quamvis tanta cum Christo et in Christo bona exspectemus, quanta dudum commemoravi, tamen ipse equidem optarem, si per legem et iustitiam Dei liceret, omnibus illis privari, ut fratres mei Iudaei eadem illa consequantur.“ Man darf nicht fragen, ob ein solcher Wunsch sittlich zulässig sei; es ist eben das Uebermaaß der Liebe, welches dem Apostel diese überschwenglichen Worte in den Mund legt; und die Worte, welche die Liebe spricht, muß man nicht auf die Goldwage legen. „Amor modum saepe nescit, sed super omnem modum fervescit“, sagt Thomas von Kempen (Nachfolge Christi III, 5. 4.). Paulus weiß wohl, daß er etwas Unmögliches ausspricht; drückt sich aber dennoch so aus, weil alles Uebrige weit hinter dem Maaße seiner Liebe für sein Volk zurückbleibt. Eine Analogie für unsere Stelle bietet 2 Mos. 32, 31 f., wo Moses für das sündige Israel bittend zu Jehova spricht: „Entweder lasse ihnen diese Schuld nach, oder, wenn du es nicht thust, so tilge mich aus deinem Buche.“ Aehnlich sprechen viele Mystiker im Exceß der Liebe, sie würden Gott über Alles lieben, selbst auch dann, wenn er sie ewig verdamme.

V. 4 f. Die Theilnahme des Apostels für sein Volk grün-

det sich aber nicht allein auf das natürliche Band der nationalen Verwandtschaft (*τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα* V. 3.); sondern auch und vorzüglich auf die Vorzüge und Auszeichnungen, die diesem Volke zu Theil geworden sind, und welche der Apostel nun aufzählt: „die ja sind Israeliten, denen die Annahme zur Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; denen die Väter und aus welchen Christus dem Fleische nach, der da ist Gott über Alles (Vulg. *super omnia*, Andere: über Alle), gepriesen in Ewigkeit! Amen." — *οἵτινες* entspricht dem lateinischen *quippe qui*. Der Name *Ἰσραηλῖται* ist Ehrenname des jüdischen Volkes; die Mitglieder dieses Volkes werden dadurch bezeichnet als Söhne Jakob's, dem Gott selbst den Namen „Gotteskämpfer" gab (1 Mos. 32, 28. vgl. 2 Kor. 11, 21 f. Phil. 3, 5. Joh. 1, 48.). Die mit diesem Ehrennamen verbundenen Vorzüge werden dann paarweise aufgezählt. Das erste Paar: *ἡ υἱοθεσία* und *ἡ δόξα*, bezeichnet die theokratische Würde; das zweite: *ἡ διαθήκη* und *ἡ νομοθεσία*, die theokratische Basis; das dritte: *ἡ λατρεία* und *αἱ ἐπαγγελίαι*, die theokratische Hoffnung. — Was nun den ersten Ausdruck *υἱοθεσία* angeht, so nennt Jehova selbst (2 Mos. 4, 22.) Israel „seinen erstgebornen Sohn." Denn dieses Volk war von Gott aus allen Völkern besonders ausgewählt und an Kindesstatt angenommen; an ihm bewies Gott seine besondere Liebe und Fürsorge. „Wie der Adler seine Jungen zum Fluge locket, und über ihnen schwebet, also breitete Jehova seine Flügel aus und nahm es (das Volk Israel) und trug es auf seinen Schultern. Er allein war sein Führer." So singt Moses 5 Mos. 32, 11 f. Diese alttestamentliche Adoption war aber nur ein Typus der wahren *υἱοθεσία*, die erst im N. T. dadurch eintrat, daß Christus unser Bruder wurde. Unter *δόξα* haben wir hier die symbolisch sichtbare und wirksame Gegenwart Gottes in Israel, wie sie in der Wüste als Wolken- und Feuersäule und über der Bundeslade als Wolke sich zeigte und die im A. T. häufig כְּבוֹד יְהוָה genannt wird (vgl. 2 Mos. 24, 16. 40, 34 f. u. a. St.), zu verstehen, also dasselbe, was die spätern Targumisten und Talmudisten die שְׁכִינָה (s. Buxt. Lex. Talm. u. d. W.)

nannten, von welcher die Rabbinen behaupteten, sie habe als eine Lichtwolke beständig über der Bundeslade geschwebt. — διαθήκη ist der Bund, den Gott in Abraham mit dem Volke Israel schloß. Lesen wir (mit Tischend. nach überwiegenden Zeugen) den Plural αἱ διαθῆκαι, so haben wir dabei an die verschiedenen Erneuerungen dieses Einen Bundes zu denken (vgl. Eph. 2, 12.). Den mit Abraham geschlossenen Bund erneuerte Gott dem Jakob und später dem ganzen Volke. Der Bundesschließung folgte die νομοθεσία, die feierliche Verkündigung des Gesetzes am Sinai, und hiermit waren die Fundamente zum theokratischen Staate Israels gelegt. — Der Ausdruck λατρεία umfaßt dann den ganzen gottesdienstlichen Cultus der Juden, welcher, von Jehova selbst angeordnet, die Grundlehren ihres Glaubens symbolisch und typisch darstellte (vgl. Hebr. 9, 1.); ἐπαγγελίαι endlich sind die Verheißungen vom Messias, die Gott an Abraham und später durch die Propheten gab, und an welche die λατρεία fortwährend erinnerte. Das fünfmalige καί erhöht den Nachdruck der Aufzählung. — V. 5.: ὧν οἱ πατέρες, d. i. deren Ahnherrn die κατ' ἐξοχήν sogenannten Väter, Abraham, Isaak und Jakob sind, jene Männer, die durch ihre Tugenden hervorleuchteten, und die für sich und ihre Nachkommen so große Verheißungen empfingen (vgl. 2 Mos. 3, 13. 15. Apstg. 3, 13. 7, 32.). — Der letzte und höchste Vorzug des jüdischen Volkes ist aber, daß aus ihnen „dem Fleische nach" herstammte der Messias, daß eine Tochter dieses Volkes gewürdigt wurde die Mutter des Heilandes zu werden (vgl. 1, 3.) — Die folgenden Worte: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων κ. τ. λ., können mehrfach gedeutet werden, je nachdem man verschieden interpungirt. Setzt man hinter σάρκα ein Komma, dann bezieht sich diese Doxologie auf Christus und bildet einen ähnlichen Gegensatz zu dem τὸ κατὰ σάρκα, wie wir ihn schon oben 1, 4. gehabt haben: „der dem Fleische nach aus dem jüdischen Volke stammte, eben der ist Gott über Alles; aus diesem Volke sproßte also der Gott aller Völker!" Dieser letzte Gedanke an den erhabensten Gnadenvorzug Israels ergreift den Apostel so gewaltig, daß er ihn in einem feierlichen Lobpreise ausspricht. So erklären Irenäus, Tertullian, Cyprian, Epiphanius und spätere Väter, und so gefaßt ist diese Stelle dogmatisch wichtig für die Lehre von der Gottheit Christi. Setzt man aber hinter κατὰ σάρκα

mit Lachmann ein Punkt, dann enthält diese Doxologie eine bloße Lobpreisung Gottes, wie sie mehrfach in den paulinischen Briefen vorkommt: „der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit!“ (vgl. 2 Kor. 11, 31. Gal. 1, 5. 1 Tim. 1, 17.). So viele Neuere. Erasmus endlich setzt das Punkt nach *πάντων*: „aus welchen Christus dem Fleische nach, der da ist über Alles. Gott sei gelobt in Ewigkeit.“ Letztere Erklärung richtet sich aber selbst durch ihre Gesuchtheit. Von den beiden andern Deutungen empfiehlt sich die erstere durch ihre Ungezwungenheit; denn man begreift nicht, was hier plötzlich eine Lobpreisung auf Gott soll, wo doch vorher nur von Christo die Rede ist. Das Einzige, welches man gegen diese Erklärung eingewendet hat, ist, daß Paulus Christum nirgends sonst *ἐπὶ πάντων θεός* nenne. Allein, wenn der Apostel Tit. 2, 13. Eph. 5, 5. Christum gradezu *θεός* nennt (vgl. Kol. 2, 2.), wenn er ferner Kol. 1, 16. 17. von ihm sagt, in ihm sei Alles erschaffen worden, er selbst aber sei *πρὸ πάντων*, so sieht man nicht ein, warum er ihn nicht auch *ἐπὶ πάντων θεός* nennen konnte (vgl. Phil. 2, 6. 2 Kor. 4, 4. u. a. St.).

V. 6 ff. Nachdem der Apostel vorher seinen tiefen Schmerz über die Verwerfung eines großen Theils der Israeliten trotz ihrer hohen Vorzüge ausgedrückt, geht er jetzt zu seinem eigentlichen Thema über: Aber, fährt er hier fort, mit dieser Klage über einen großen Theil des israelitischen Volkes, welcher des Heils verlustig geht, ist nicht gesagt, daß dadurch die Verheißung Gottes an dieses Volk vereitelt sei. Denn diese galt nur den wahren Israeliten; nicht Alle aber sind wahre Israeliten, die von Israel dem Fleische nach abstammen; auch nicht alle Nachkommen Abrahams sind wahre Kinder Abrahams und damit Kinder Gottes, sondern es kommt wie bei Isaak darauf an, wem die göttliche Verheißung und Erwählung gilt (V. 6—13.). — „Nicht aber als ob vereitelt sei die Verheißung Gottes; denn nicht Alle, welche von Israel abstammen, die sind Israel.“ Das *οὐχ οἷον δὲ ὅτι* ist aufzulösen: *οὐ τοῖον δὲ λέγω, οἷον ὅτι*, „nicht derartiges sage ich, wie das ist, daß vereitelt sei“ (vgl. Win. S. 526.). Das Verb. *ἐκπίπτειν* = *excidere, irritum fieri*, entspricht dem hebräischen נָפַל, welches von Versprechungen gebraucht wird, die nicht in Erfüllung

gehen (vgl. Jos. 21, 45. 23, 14.). Der λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnet hier die ἐπαγγελίαι, von welchen V. 4. in Verbindung mit den andern Vorzügen Israels die Rede war, und an deren derzeitige Nichterfüllung in Bezug auf die Mehrzahl der Israeliten Paulus mit Schmerz V. 2. gedacht hat. — Der Satz οὐ γὰρ πάντες κ. τ. λ. enthält den Grund für die Behauptung, daß die Verheißung Gottes nicht darum vereitelt sei, weil Viele, die dem Fleische nach von Israel abstammen, des messianischen Heils nicht theilhaft geworden sind. Das erste Ἰσραήλ bezeichnet Jakob, den Stammvater, das zweite jenes wahre Israel, welches schon im A. T. vorzugsweise als das „gerechte Geschlecht", als „das Volk Jehova's" und damit zugleich als der eigentliche Kern des fleischlichen Israel bezeichnet wird. Man muß, will also der Apostel sagen, hier einen Unterschied zwischen bloß äußerlichen und wahren Israeliten machen und die göttliche Verheißung auf letztere beschränken. — „Auch nicht", fährt er V. 7. fort, deßwegen, „weil sie Nachkommen Abraham's sind, sind Alle Kinder", d. h. auch nicht sind Alle, die fleischlich von Abraham abstammen, wahre Kinder desselben. Zum Beweise hierfür führt er dann die Stelle 1 Mos. 21, 12. an. Zu ἀλλὰ kann ὡς γέγραπται ergänzt werden: „sondern: „„In Isaak wird dir Nachkommenschaft genannt werden"", d. h. nur diejenigen, welche durch Isaak von dir abstammen, sollen deinen Namen tragen, deine ächten Söhne sein. Es ist in dieser Stelle die Rede von der Austreibung des natürlichen Sohnes Abrahams von der Hagar, des Ismael; deßhalb konnte Paulus diese Worte hier ganz füglich anziehen zum Beweise, daß nicht die bloß fleischliche Abstammung zum wahren und ächten Sohne Abrahams mache, da schon unter den Kindern Abrahams eine Auswahl Statt fand. Also Gott selbst machte unter den Kindern Abrahams eine Beschränkung, indem er aus ihnen den Isaak auswählte, und diesen zum Träger und Fortpflanzer des Segens machte, den er auf Abraham gelegt hatte (vgl. zu Gal. 3, 16.). — V. 8.: „Das heißt: Nicht die Kinder des Fleisches, die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommenschaft angesehen." Mit diesen Worten gibt der Apostel die tiefere Deutung der eben angeführten Stelle. In dieser Stelle, sagt er, liegt ausgesprochen, daß nicht die Kinder des

Fleisches, d. i. die in natürlicher Weise (*κατὰ σάρκα*) erzeugten Kinder, wie Ismael, Kinder Gottes, Träger und Fortpflanzer seiner Gnaden und Verheißungen sind, sondern nur die Kinder der Verheißung, d. i. die vermöge der Verheißung (also *κατὰ χάριν*) erzeugten Kinder, wie Isaak; nur diese sieht Gott als seine wahren Kinder, als Stammväter und Fortpflanzer des theokratischen Geschlechts an. Die *ἐπαγγελία* steht hier der *σάρξ* gegenüber. Wie bei der Erzeugung des Ismael die *σάρξ*, das natürliche Element das wirkende Princip war, so bei der Erzeugung des Isaak die *ἐπαγγελία*, die Verheißung. Denn in Abraham sowohl als in der Sara war die Zeugungskraft wegen ihres hohen Alters bereits erstorben (vgl. 4, 19.); die göttliche Verheißung gab ihnen aber in schöpferischer Weise die Zeugungsfähigkeit wieder, so daß Isaak ein wahres Kind der Verheißung war. Vgl. zu Gal. 4, 23. — V. 9. führt dann Paulus die Verheißung selbst aus 1 Mos. 18, 10. frei an: „Denn ein Verheißungswort war folgendes Wort: „„Um diese Zeit (des nächsten Jahres) werde ich kommen, und es wird der Sara ein Sohn sein.““ Für *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* steht im Hebräischen כָּעֵת חַיָּה: „wenn die Zeit wieder aufgelebt sein wird“, d. i. im andern Jahre. — In dieser ganzen Argumentation faßt Paulus die Geschichte Abrahams als ein Vorbild für das künftige messianische Reich. Er will sagen: Wie nicht alle Söhne, die Abraham natürlich erzeugte, vor Gott als dessen wahre Söhne und Erben, als ächte Abrahamiden galten, sondern nur der, welchen er ihm durch die Verheißung gab, gleichsam durch sein Schöpferwort ihm erweckte, so ist es auch im Reiche Gottes: auch hier gilt nicht fleischliche Abstammung, sondern der schöpferische Ruf Gottes, nicht die bloß natürliche Geburt, sondern die Neugeburt aus Christo durch Gott.

V. 10. Den Beweis von der Beschränkung der Verheißung und damit zugleich von der freien Gnadenwahl Gottes führt der Apostel hier weiter, und zwar aus dem Beispiele der beiden Zwillingsbrüder Jakob und Esau, von welchen der eine noch vor der Geburt von Gott vorgezogen und auserwählt, der andere zurückgesetzt und verworfen wurde. — *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί* ist eine Formel, womit etwas Neues und noch mehr Besagendes angeführt wird. Gegen das vorige Bei-

spiel hätte man nämlich einwenden können, daß Ismael der Sohn einer Sklavin gewesen, Isaak aber mit der rechten Frau erzeugt und daß deßhalb vielleicht der erstere von Gott verworfen, letzterer aber als legitimer Sohn und Erbe Abrahams anerkannt sei. Gegen das folgende Beispiel von Jakob und Esau galt aber dieser Einwand nicht; denn sie waren von demselben Vater und von derselben Mutter und noch dazu Zwillingsbrüder. Uebrigens ist hier die Rede elliptisch. Zu *οὐ μόνον δέ* ist nicht mit August. u. A. *Ἀβραάμ*, sondern mit der Vulgata *Σάῤῥα*, und zu *ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα* nicht mit Winer *λόγον ἐπαγγελίας εἶχεν*, sondern nach V. 12. allgemein: *λόγον θεοῦ εἶχεν* zu ergänzen: „Nicht allein aber (Sara), sondern auch Rebekka (empfing einen Gottesspruch), die von Einem schwanger ward, von Isaak, unserm Vater." — *ἡ κοίτη* eigentlich das Lager, Ehebett, dann der Beischlaf. Die LXX gebrauchen aber das Wort mit und ohne *σπέρματος* auch für das hebräische שִׁכְבַת, *effusio seminis* (z. B. 3 Mos. 18, 23. 4 Mos. 5, 20.); *ἔχειν κοίτην ἔκ τινος*, von Weibern gesagt, ist also: *habere semen ex aliquo*, d. i. schwanger sein von Jemanden. Die Vulgata übersetzt nicht ex uno concubitum habens, sondern *ex uno concubitu*, als wenn da stände: *ἐκ μιᾶς κοίτης*, „von Einem Beischlaf." Das *Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν* ist Apposition zu *ἑνός*. Der Apostel hebt die Einerleiheit des Vaters hier besonders hervor, um von vorn herein alle Einwendung abzuschneiden. Gegen das vorige Beispiel hätte man die Verschiedenheit der Mütter einwenden können; hier aber waren Vater und Mutter dieselben und die Kinder Zwillinge, und dennoch wählte Gott den einen Sohn aus und verwarf den andern. Also die bloß natürliche Abstammung gibt kein Anrecht auf die Kindschaft Gottes, auf Theilnahme am messianischen Reiche; denn sonst hätten im A. B. die Edomiter, die Nachkommen Esau's, gleiche Ansprüche mit den Israeliten, den Abkömmlingen Jakobs, gehabt, was gewiß die judenchristlichen Leser unsers Briefes nicht einräumen konnten und wollten.

V. 11 f. Konnte nun der Grund, warum Gott den Jakob auserwählte den Esau aber verwarf, nicht in der leiblichen Abstammung liegen, lag er dann nicht vielleicht in den persönlichen Verdiensten des Jakob? Wählte Gott nicht vielleicht den

Jakob aus, weil dieser sich würdiger zeigte als Esau? Dieser Annahme steht entgegen, daß die Auswahl geschah, wo beide noch im Mutterschooße waren, also von ihren Verdiensten oder Mißverdiensten noch gar nicht die Rede sein konnte. — „Da sie (Jakob und Esau, vgl. V. 12 f.) nämlich noch nicht geboren waren, auch nicht etwas Gutes oder Böses gethan hatten, ward, damit der nach Auswahl geschehene Rathschluß Gottes bestände, nicht aus Werken sondern aus dem Berufenden, zu ihr gesagt: „„der Aeltere wird dem Jüngern dienen."" — Das *ἵνα* ist hier in seiner ursprünglichen finalen Bedeutung zu fassen, und der Apostel will sagen: Daß Gott schon vor der Geburt ihrer Zwillinge zu Rebekka sagte, daß der Aeltere vor dem Jüngeren werde zurückgesetzt werden, dabei hatte er die Absicht, das Wahlgrundgesetz für sein Reich vorbildlich festzustellen; er wollte damit zeigen, daß er in der Auswahl der Menschen zum Heile und in dem darauf folgenden Rathschlusse, sie wirklich zum Heile zu führen, durch Nichts außer ihm, sondern bloß durch seinen Willen bestimmt werde. Der Zwecksatz *ἵνα - καλοῦντος* ist mit Nachdruck dem *ἐρρέθη* vorangerückt. — Zu *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, d. i. der Rathschluß Gottes, der in seiner freien Auswahl, *ἐκλογή*, also in seinem freien Willen gegründet ist und nicht durch etwas außer ihm bestimmt wird, kann man das *κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς* 8, 28. und das *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν* 9, 29. vergleichen. — *μένῃ* ist hier das Gegentheil von *ἐκπέπτωκεν* V. 6. und logisch zu fassen von dem Bestandhaben des göttlichen Rathschlusses in der Erkenntniß der Menschen. Das *οὐκ ἐξ ἔργων - - καλοῦντος* wird mit Recht von den Meisten durch ein ergänztes *οὖσα* an *πρόθεσις τοῦ θεοῦ* angeknüpft; es soll zur nähern Bestimmung und Hervorhebung des *κατ' ἐκλογήν* dienen: ein nach Auswahl geschehener Rathschluß, der also „nicht aus Werken", welche die Subjekte vollbringen würden, mithin nicht aus deren Verdiensten, sondern allein „aus dem Berufenden", d. i. aus dem Willen dessen, der sie berief, entsprang. — Das folgende Citat ist aus 1 Mos. 25, 23. Nach dem Zusammenhange bezieht sich diese Weissagung zunächst auf die von diesen Zwillingsbrüdern abstammenden Völker, die Edomiter und Israeliten, und bei diesen ging sie geschichtlich in Erfüllung zuerst unter David, welcher die Edomi-

ter besiegte (2 Sam. 8, 14.), und zuletzt unter Hyrkan, der sie gänzlich unterwarf (Joseph. Antt. 13, 9, 1.). Aber die Geschichte beider Völker spiegelte sich vorbildlich in ihren Stammvätern ab; daher bezieht Paulus hier die göttliche Entscheidung gradezu auf diese, und in dieser Beziehung bezeichnet das δουλεύειν die Zurücksetzung, in welche Esau durch den Verlust der Erstgeburt und des väterlichen Segens und durch die daraus folgende Trennung von der theokratischen Familie versetzt wurde.

V. 13. Das vorher Gesagte wird hier noch bestätigt durch eine Stelle aus Malach. 1, 2. 3., die der Apostel frei nach den LXX citirt: „Wie geschrieben steht: „„Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt.““ Paulus will sagen: Der Ausspruch Gottes an Rebekka, daß ihr älterer Sohn dem jüngeren dienen solle, findet seine Erläuterung und Bestätigung in einer Stelle beim Propheten Malachias, worin Gott sagt, daß er, obgleich Esau und Jakob Brüder waren, doch den Einen gehaßt, den Andern aber geliebt habe. Um das Harte, welches in ἐμίσησα zu liegen scheint, zu mildern, haben Einige dieses Verbum in dem Sinne von „minder lieben" nehmen wollen; allein diese Bedeutung kann das Wort an sich eigentlich nie haben. Besser fassen wir es in privativer Bedeutung: „seine Liebe nicht zuwenden." So der h. Thomas (Sum. p. I. quaestio 23. art. 3 ad 1): „In quantum Deus quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna, dicitur eos odio habere." Dann ist der Sinn dieser Stelle: dem Jakob habe Gott die Fülle seiner beglückenden Huld zugewendet, den Esau aber von den Segnungen seiner Gnade ausgeschlossen und eben damit dem Verderben preisgegeben.

Blicken wir nun auf den Abschnitt V. 6—13. wieder zurück, so sehen wir, daß der Apostel die Geschichte der Patriarchen als Vorbild des künftigen messianischen Reiches faßt. Wie im A. B. — das ist der kurze Sinn dieser Argumentation des Apostels — Gott unter den Söhnen der Patriarchen eine Auswahl traf, nicht alle Söhne Abraham's und Isaak's zu Trägern seiner Verheißung machte, sondern jedesmal nur Einen, und wie er diese Auswahl traf nicht etwa nach fleischlicher Abstammung oder nach der Zeit ihrer Geburt oder nach persönlichen Verdiensten, sondern rein nach seinem Wohlgefallen, so ist es auch im N. B. Auch hier gilt nicht leibliche Geburt, nicht irgend per-

sönliches Verdienst, sondern bloß und allein die Gnadenwahl Gottes. Nur diejenigen, die Gott nach seinem Wohlgefallen ausgewählt, sind wahre Söhne Jakobs, nur sie bilden das wahre Israel, an welchem Gott seine Verheißungen erfüllt; die übrigen sind Ismaeliter und Edomiter. — Was ist nun von einer solchen typischen Auslegung des A. T. zu sagen? Man hat in diesen und ähnlichen Deutungen des A. T., wie sie häufig in den Briefen Pauli vorkommen, bloße Nachklänge seiner rabbinischen Bildung oder bloße geistreiche Combinationen finden wollen; aber ganz mit Unrecht. Es ist vielmehr die tiefere Anschauung von dem Wesen und der Bedeutung des A. T. und seinem Verhältnisse zum N. T., aus der diese typischen Deutungen hervorgegangen sind. Wir müssen hier, wenn auch nur mit wenigen Worten, etwas näher auf die Sache eingehen. Typen, d. i. vorbildliche Andeutungen der Zukunft gibt es überall, wo eine organische Entwickelung stattfindet. Das Kind zeigt in seinen Spielen, in seinen unbefangenen Aeußerungen oft schon im Voraus, was es dereinst als Mann sein wird. In der Geschichte eines jeden kräftigen Volkes und in der Weltgeschichte überhaupt trägt jede frühere Periode die nachfolgende im Keime in sich und weiset besonders in Zeiten, wo die Zukunft sich entscheiden soll, prophetisch auf diese hin; und es ist der Beruf und die Aufgabe des wahren Geschichtsforschers, in jeder Periode der Weltgeschichte diese Typen aufzufinden und richtig zu deuten. Gibt es nun schon in der Weltgeschichte, dessen Hauptfaktor doch die menschliche Freiheit ist, und die Gott nur überwacht, um ihre Resultate in seinen Welt- und Heilsplan einzufügen, solche prophetische Andeutungen der Zukunft, um wie viel mehr wird dieß dann der Fall sein in der heiligen Geschichte, in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, deren Hauptfaktor Gott selbst ist, und deren Hauptereignisse Thaten Gottes sind. In dieser Geschichte ist Christus, der Gottmensch, das Ziel, nach dem unter Gottes specieller Führung Alles hinstrebt, das Centrum, in welches alle Radien der Vergangenheit und der Zukunft zusammenlaufen. Auf ihn, der in der Mitte und Fülle der Zeit erschien, deutete der ganze alte Bund mit seinen Opfern und seinem ganzen Cultus, deutete die Geschichte des auserwählten Volkes im großen Ganzen und die Geschichte einzelner hervorragender Persönlichkeiten vorbildlich hin, ebenso wie der neue

Bund, die Kirche, nachbildlich auf ihn zurückweiset. Denn das Leben der Kirche im großen Ganzen und das Gnadenleben eines jeden Einzelnen in ihr ist nur ein Nachbild des irdischen Lebens Christi. Besonders waren es nun aber im alten Bunde die Stammväter und Repräsentanten des auserwählten Volkes, ein Abraham, ein David, in deren Leben und Schicksalen die künftige messianische Zeit, das Reich Christi, sich vorbildlich abspiegelte. So, um bei dem hier gegebenen Beispiele stehen zu bleiben, lag in der Art und Weise, wie Gott unter den Söhnen Abrahams eine Auswahl traf, den Einen unter seine besondere Führung nahm und ihn ohne alles vorhergehende Verdienst zum Träger und Fortleiter seiner Verheißung machte, den Andern aber von der theokratischen Familie ausschloß und ihn seine Wege gehen ließ, vorbildend die Geschichte des Reiches Christi angedeutet, wo auch der Eine ohne alles vorhergehende Verdienst von Gott bloß nach seinem gnädigen Wohlgefallen auserwählt und sicher zum Heile geführt wird; der Andere aber seinen sündhaften Trieben überlassen bleibt und nicht zum Heile gelangt. Der heil. Geist aber, welcher als der auctor primarius sacrae scripturae grade diese vorbildlichen Züge aus dem Leben der Patriarchen im A. T. hat aufzeichnen lassen, hat uns dieselben theilweise durch die h. Schriftsteller des N. T. gedeutet. Diese Deutungen sollen dann für uns Fingerzeige sein, daß unter den äußern Worten der h. Schrift noch ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott in der h. Schrift nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Thatsachen spricht. „Sacrae scripturae auctor est Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas", sagt treffend der h. Thomas (Sum. p. I. quaest. 1. art. 10 in corp.).

V. 14 ff. Gegen das, was der Apostel im Vorhergehenden von der freien Gnadenwahl gesagt hat, hätte man möglicher Weise den Einwurf machen können, daß eine solche willkürliche Wahl ohne alle Rücksicht auf persönliches Verdienst ungerecht sei. Denn es drängt sich uns immer die weitere Frage auf: Warum denn wählt Gott, bei dem ganz gleichmäßigen Mangel der Verdienste, von der Gesammtmasse den Einen, wie Jakob, aus und beruft ihn zum Heile, und warum läßt er den Andern, wie Esau, in der Gesammtmasse zurück, und beruft ihn

nicht zum Heile? Auf diesen Einwurf und auf diese Frage antwortet der Apostel zunächst mit Schriftstellen, welche Gott eine solche Freiheit beilegen: der Wille Gottes ist der letzte Grund, den wir für die Gnadenwahl anführen können. Die weitere Frage: Warum will denn Gott? ist uns nicht erlaubt; wir können darauf nur antworten mit dem Ausrufe, womit der Apostel unten 11, 33 ff. diese ganze Abhandlung schließt: „O Tiefe der Weisheit, des Reichthums und der Erkenntniß Gottes! wie unerforschlich sind seine Wege!" u. s. w. — Wie 6, 1. und 7, 7. leitet Paulus den Einwurf hier ein mit den Worten: „Was werden wir also (dem Gesagten zufolge) sagen! Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott?" d. i. dürfen wir etwa behaupten, daß Gott ungerecht handelt, indem er so auswählt? Diese Folgerung weiset er durch *μὴ γένοιτο* mit Abscheu von sich und gibt dann V. 15 ff. die Begründung und zwar aus Stellen der h. Schrift. Da er zu Lesern spricht, welche die Auktorität der h. Schrift anerkennen, so läßt er diese sprechen; denn ihr gegenüber muß jede Gegenrede des menschlichen Verstandes verstummen. „Denn zum Moses spricht er: „„Begnadigen werde ich, wen immer (*ὃν ἂν = quemcunque*) ich begnadige (d. i. welchen ich eben begnadigen will), und erbarmen werde ich mich (*οἰκτειρήσω* statt des gewöhnlichen *οἰκτερῶ*), wessen immer ich mich erbarme"" (d. i. wessen ich mich in jedem einzelnen Falle erbarmen will). Diese Stelle ist genommen aus 2 Mos. 33, 19. Dort erbittet sich Moses von Gott, ihn sein Angesicht schauen zu lassen. Gott gewährt ihm diese Bitte insofern, als er die vorüberziehende Majestät Gottes von rückwärts sollte sehen dürfen. Dieses Zugeständniß begleitet Gott mit den hier angeführten Worten, die auf den vorliegenden Fall angewandt zunächst nichts anders besagen, als: ihm sei er nun einmal gnädig, ihm wolle er deßhalb auch aus bloßer Gnade, ohne daß Moses irgend einen Rechtstitel auf das Verlangte habe, die Bitte nicht abschlagen. Der Apostel gibt aber den Worten einen ganz allgemeinen Sinn: Gott begnadige, wen er wolle, nach durchaus freier Wahl; und er durfte dieß thun, da der göttliche Ausspruch ganz allgemein hingestellt ist. Der Gegenbeweis, den hiermit der Apostel gegen den angeführten Einwurf aufstellt, ist der: Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl wird durch die eigenen Aussprüche

Gottes selbst bestätigt, mithin kann sie in keinem innern Widerspruche mit der Gerechtigkeit desselben stehen, wenn auch der Mensch sie nicht begreift.

V. 16. Mit ἄρα οὖν macht hier der Apostel den Schluß aus der vorher angezogenen Schriftstelle. Man muß ἐστί suppliren; εἶναί τινος heißt aber: „von Jemanden abhangen", *facultatis cuiusdam esse.* Also: „Demnach also ist's nicht vom Wollenden noch vom Laufenden, sondern vom erbarmenden Gott abhängig." — Das Subjekt, oder das, was nicht vom Wollen und Laufen der Menschen, sondern von der Erbarmung Gottes abhängig ist, ist hier nicht ausdrücklich ausgesprochen; es läßt sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen: es ist das Heil des Menschen, sein letztes Ziel und Ende. Daher bedient der Apostel sich hier auch des von den Rennspielen entlehnten Ausdruckes τρέχειν, für „streben, sich bemühen." Vgl. Gal. 2, 2. 5. 7. Phil. 2, 16. Der Sinn ist also: Nicht vom Wollen des Menschen, noch von seiner Bemühung aus eigenen Kräften hängt zuletzt sein Heil ab, sondern von der Erbarmung Gottes, von seiner Berufung und zuvorkommenden Gnade, die der Mensch aus eigenen Kräften sich nicht erwerben oder irgend verdienen kann, sondern die eben reine bloße Gnade ist. Wenn es scheinen will, daß Paulus durch diese Worte dem menschlichen Streben dem göttlichen Willen gegenüber gar keinen Werth beilege, so ist dieß eben nur Schein. In andern Stellen ermahnt er nachdrücklichst zu einem eifrigen anhaltenden Streben, z. B. 1 Kor. 9, 24., wo er ausdrücklich sagt: „Wisset ihr nicht, daß die, welche in der Rennbahn laufen, zwar Alle laufen, aber nur Einer den Kampfpreis erhält? Laufet so, daß ihr ihn erhaltet." Hier hebt er nur die erbarmende Gnade besonders hervor, weil sie den Anfang machen muß, sie also der absolut letzte Grund unsers Heils ist. Wie sich dann zu dieser Gnade in ihrem Fortgange die menschliche Freiheit verhalte, davon ist weiter unten die Rede.

V. 17. Um nun noch deutlicher zu zeigen, daß das Heil des Menschen in seinem letzten Grunde nicht von dem Willen und Streben des Menschen, sondern von dem Willen des erbarmenden Gottes abhange, führt Paulus das Gegentheil als Beweis (γάρ) an, nämlich, daß Gott mit gleicher Freiheit dem Menschen

seine Gnade entziehe und diesen sich verstocken lasse, wie das Beispiel des Pharao zeige. — „Denn es spricht die Schrift zum Pharao: „„Grade dazu habe ich dich erweckt, damit ich zeigte an dir meine Macht, und damit verkündigt würde mein Name auf der ganzen Erde.“ — *λέγει ἡ γραφή* i. e. *ὁ θεὸς ἐν τῇ γραφῇ* (vgl. Gal. 3, 8. 22.). Die angezogene Stelle ist aus 2 Mos. 9, 16. Statt *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε* haben die LXX *ἕνεκεν τούτου διετηρήθης*: „deßhalb wurdest du beim Leben erhalten“, was mit dem Grundtexte sich gut vereinigen läßt: בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ. Denn עָמַד „stehen“ hat im Hiphil die Bedeutung: „stehen machen, aufrecht erhalten“, also „am Leben bewahren.“ Was aber der Apostel unter *ἐξήγειρά σε* verstanden habe, ist nicht ganz klar. Die Bedeutung „am Leben erhalten“ können wir unmöglich mit Reithmayr u. A. dem Verbum *ἐξεγείρειν* vindiciren. Einige nehmen nun den Ausdruck in dem Sinne: „ich habe dich zum Sein, zum Leben erweckt“, d. i. erschaffen, oder beziehen ihn auf die ganze geschichtliche Erscheinung des Pharao: „ich habe dich erscheinen, auftreten lassen“ (vgl. das hebr. הֲקִימֹתִי). Allein nach dieser Fassung resultirte aus diesem Ausdrucke die harte Lehre Calvins, daß Gott positiv und direkt einige Menschen zum Verderben erschaffe oder auftreten lasse. Wieder Andere nehmen das Verbum in dem Sinne: „ich habe dich zum Könige bestellt“ (Vulg. 2 Mos. 9, 16. *posui te*). Sehen wir aber auf V. 18., wo statt dessen *σκληρύνειν*, „verhärten“, steht, so ist ohne Zweifel der Sinn dieses Ausdrucks hier: „ich habe dich zum Widerstande gegen mich erweckt, aufgeregt“ (Vulg. *excitavi te*). So August., Anselm. u. A. Gott hatte nämlich den Pharao durch Moses wiederholt aufgefordert, das Volk Israel abziehen zu lassen, und jeder Aufforderung ein vorher angedrohtes Wunderzeichen folgen lassen, um den Willen des Königs geneigt zu machen. Sie wirkten aber bei ihm das gerade Gegentheil von dem, was sie bezweckten. Sobald der erste Eindruck des Schreckenzeichens vorüber war, wurde er nur noch verstockter. Da endlich, bei der Ankündigung der siebenten Plage, der Pest, läßt Gott ihm sagen, warum und wozu er so mit ihm verfahre. Er sollte wider seinen Willen dazu beitragen, daß Gottes Allmacht sich zeige, und dadurch sein Name vor allen Völkern ver-

herrlicht werde (2 Mos. 9.). Der ganze Sinn der Schriftstelle ist also der: Gott habe seither durch die vorhergegangenen Wunder den Pharao zum Widerstande erweckt, um in den nachfolgenden Wundern und endlich in der gänzlichen Vernichtung des Königs seine Macht desto mehr zu offenbaren und dadurch sich vor den Menschen zu verherrlichen. Diese Aufregung Pharao's von Seiten Gottes ist aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Gott die faktisch eingetretene Widersetzlichkeit positiv gewollt und angestrebt habe; vielmehr war seine unmittelbare Absicht bei jedem Wunder, das Gegentheil des eingetretenen Erfolges zu erreichen. Die Thätigkeit Gottes wird hier vom Erfolge bezeichnet: Gott hat den Pharao in sofern zur Widersetzlichkeit aufgeregt, als die Wunder, die Gott verrichtete, solche hervorriefen und zur Folge hatten. Damit ist jedoch noch zu verbinden, daß Gott dem Pharao seine innerlich wirkende Gnade beschränkte, ihm nicht jenes überschwengliche Maaß der Gnade ertheilte, welches auch bei ihm hingereicht haben würde, seinen Willen zum Gehorsam zu bewegen, daß Gott also zwar nicht direkt und positiv, aber doch indirekt und privativ an dem Ungehorsame Pharao's sich betheiligte. Gott gab auch dem Pharao die gratia sufficiens, mit welcher er, Gott gehorsam, sein Heil hätte wirken können, wenn er gewollt, nicht aber die gratia efficax, mit welcher er sicher und unfehlbar sein Heil gewirkt hätte. Augustin erklärt nach seiner strengen Prädestinationslehre: „*Excitavi te*, ut contumacius resisteres imperio meo, non tantum permittendo, sed multa etiam tam intus quam foris operando." — Aber auch diese freiwillige Verstocktheit Pharao's mußte, wie alle Sünde, dem letzten Zwecke Gottes, nämlich seiner Verherrlichung dienen; daher ὅπως διαγγελῇ κ. τ. λ. Vgl. Sprüchw. 16, 5.: „Der Herr hat Alles um seiner selbst willen gemacht, auch den Gottlosen für den bösen Tag."

V. 18.: „Demnach also, wessen er will, erbarmet er sich, und wen er will, verhärtet er." Hier die Folgerung aus dem Bisherigen, so zwar, daß der erste Theil des V's sich auf V. 15. und 16. bezieht, der letzte aber auf V. 17. Es heißt zuerst: ὃν θέλει ἐλεεῖ. Der letzte Grund des göttlichen Erbarmens gegen uns und somit auch unsers Heils liegt also in dem Willen Gottes und nicht etwa in unserm

Willen, womit wir die Gnade Gottes ergreifen; denn dieses Ergreifenwollen ist wieder Gnade, da Gott nicht bloß das Vollbringen, sondern auch das Wollen gibt. Vgl. Phil. 2, 13.: „Denn Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." — In dem zweiten Verstheile: ὃν θέλει σκληρύνει, bezeichnet σκληρύνειν dasselbe, was vorher ἐγείρειν bedeutete: „Zur Widersetzlichkeit gegen Gott aufregen, gegen die Einwirkungen der göttlichen Gnade gefühllos machen." Es ist aber hier, ebenso wie bei dem ἐγείρειν, wiederum nicht eine positive göttliche Thätigkeit gemeint, welche direkt auf Verstockung des Menschen hinwirke, und dazu gewissermaßen nöthige, wie Calvin behauptete, sondern höchstens nur eine privative, in sofern Gott einigen Menschen nur die gratia sufficiens, nicht aber, wie den Prädestinirten, die gratia efficax gibt. Eine Folge dieser privativen Thätigkeit Gottes ist dann die Verhärtung und Verstockung des Menschen; aber die Schuld dieser Verhärtung liegt nicht auf Seite Gottes, sondern auf Seite des Menschen, der mit der gratia sufficiens nicht mitwirken will. Daß der Mensch die zuvorkommende Gnade Gottes ergreift und mit derselben mitwirkt, ist wiederum Gnade; bloß das traurige Vermögen des Nicht-Mitwirken-Wollens ist dem Menschen nach dem Falle noch geblieben.

V. 19. Gegen das ὃν θέλει σκληρύνει macht sich nun der Apostel im Sinne eines Gegners eine Einrede: „Du wirst mir nun sagen: warum tadelt er (Gott) da noch (wegen begangenen Ungehorsams, nachdem er durch den Rathschluß der Verstockung die Freiheit und damit zugleich die Zurechnung aufgehoben hat)? — Denn seinem Rathschlusse, wer widersteht dem?" — βούλημα unterscheidet sich von θέλημα, wie βούλεσθαι von θέλειν, wie der bestimmt gefaßte Rathschluß von dem Gewollten schlechthin (vgl. Eph. 1, 11. Matth. 1, 19.). Das Perfektum ἀνθέστηκεν steht in der verstärkten Bedeutung des Präsens = τίς δύναται ἀντιστῆναι. — Versteht man im vorigen V. das θέλειν in Beziehung auf σκληρύνειν von einem positiv auf die Verstockung des Menschen abzielenden Willen, dem dann eine positive Einwirkung Gottes auf den Menschen entspricht, so hat diese Einwendung ihre volle Gültigkeit. Denn wenn Gott die Verstockung direkt und positiv will, und, wie jeder zugeben muß, sein Wille für den Menschen eine un-

widerstehliche Macht hat, wie kann er dann noch den Ungehorsam und Unglauben rügen? Ist da nicht der Mensch unfrei und damit unzurechnungsfähig? — Nun ist aber dort das θέλειν von einem bloß zulassenden Willen und das σκληρύνειν von einer bloß privativen Thätigkeit Gottes zu verstehen, wobei der freie Wille des Menschen und somit auch dessen Zurechnungsfähigkeit wohl bestehen kann.

V. 20 f. In dem eben angeführten Einwurfe lag eine indirekte Anklage gegen Gott. Daher läßt sich der Apostel auf eine direkte Widerlegung dieses Einwurfes nicht ein, sondern zeigt nur, welche Vermessenheit darin liege, daß der Mensch in seiner Niedrigkeit mit dem erhabenen Gott über sein Walten und Wirken zu rechten, ihn gleichsam vor die Schranke zu fordern sich unterstehe. Dann weiset er den fingirten Gegner in dem Gleichnisse vom Töpfer und seinem Thone auf die Stellung hin, die der Mensch Gott gegenüber einnehme. Für uns sollen diese Worte des Apostels ein Fingerzeig sein, das Mysterium der Prädestination nicht mit unserm Verstande ergründen zu wollen. Denn wer denkend in dieses Mysterium eindringen will, der wird davon erdrückt. — „O Mensch! ja wohl du, wer bist du denn, daß du mit Gott haderst? Es wird doch nicht das Gebild zum Bildner sagen: Warum hast du mich also gemacht?" — ἄνθρωπε steht hier mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Niedrigkeit. Das μενοῦνγε kann heißen: „ja wohl, freilich, *imo vero*", dann ist der Satz ironisch; es kann aber auch heißen: „vielmehr, *quin imo*" und dann ist der Satz berichtigend: „vielmehr — statt daß du dieß zu fragen das Recht hättest — will ich dich fragen." Erstere Bedeutung ist hier vorzuziehen (vgl. Luk. 11, 28.). — σὺ τίς εἶ ist stark zu betonen = *quantulus es*. Das Verbum ἀνταποκρίνεσθαι heißt eigentlich: „entgegen antworten." Eine solche Widerrede, sagt der Apostel, komme dem Menschen gegen Gott so wenig zu, als dem Gebilde die Frage an seinen Bildner, warum er es so, wie es eben ist, gemacht habe. — V. 21.: „Oder hat denn nicht der Töpfer Gewalt über den Thon, aus derselben Masse zu machen das eine Gefäß zur Ehre das andere zur Unehre?" — Ueber ἤ vgl. zu 2, 4. Die beiden Ausdrücke εἰς τιμήν, εἰς ἀτιμίαν bezeichnen die Bestimmung des Gefäßes: zum edlen, zum unedlen Gebrauche (vgl. 2 Tim.

2, 21.). — Der Apostel bewegt sich hier durchaus in alttestamentlichen Bildern. Weish. 15, 7. kommt zwar das Bild vom Töpfer und seinem Thon in anderer Beziehung vor; ohne Zweifel hat aber diese Stelle dem Paulus hier vorgeschwebt. Dort heißt es: „Der Töpfer knetet weiche Erde und macht daraus mühsam verschiedene Gefäße zu unserm Gebrauche. Von demselben Thone macht er Gefäße zum reinen Gebrauche (hier: εἰς τιμήν) und so auch Gefäße zum Gegentheil (hier: εἰς ἀτιμίαν), so daß der Töpfer entscheidet, wozu ein Gefäß gebraucht werden soll." Ganz in derselben Beziehung wie hier, von der sittlichen Bestimmung des Menschen, kommt das Bild vor im Buche Jesus Sirach 33, 13. 14.: „Wie der Thon in der Hand des Töpfers, der ihn bildet und zurichtet und ganz nach seinem Gutdünken behandelt: so ist auch der Mensch in der Hand seines Schöpfers, der ihm vergilt nach seinem Ermessen." Jes. 45, 9.: „Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, ein Scherbe von den Scherben der Erde. Sagt denn der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du? Und sagt dein Werk zu dir: Du hast keine Hände?" Auch diese Stelle hat der Apostel wahrscheinlich vor Augen gehabt. Vgl. noch Jerem. 18, 6. — Je nach den verschiedenen Ansichten, die man von der Prädestination sich gebildet hat, wird diese Stelle verschieden aufgefaßt. Calvin findet darin eine Bestätigung seines gräulichen Satzes: Gott schaffe einige Menschen nach seinem Rathschlusse zur Verdammniß, bestimme sie also auch positiv zum Bösen, als dem Mittel zum Zwecke. Zu diesem Satze fügte dann Zwingli den noch gotteslästerlichern hinzu: „Unum atque idem facinus puta adulterium aut homicidium, quantum est Dei motoris et impulsoris opus, crimen non est, quantum est hominis, crimen ac scelus est." Der h. Augustin verstand φύραμα von dem ganzen durch Adams Sünde verdorbenen und der Verdammniß preisgegebenen Menschengeschlechte. Aus dieser ganzen Masse wähle Gott nach seinem unerforschlichen Rathschlusse Einige aus und gebe diesen seine wirksame Gnade als das Mittel, wodurch sie sicher und unfehlbar zu ihrem Heile gelangten, und zeige so an ihnen den Reichthum seiner Liebe und Erbarmung; den Andern, die er nicht auserwähle zum Heile, gebe Gott zwar die gratia sufficiens, womit sie ihr Heil wirken könnten, aber nicht die gratia efficax, womit sie ihr Heil wirklich wirkten:

diese machten sich also selbst zu Gefäßen der Unehre, und gäben so Gott Gelegenheit, an ihnen seine Gerechtigkeit zu zeigen. Erstere hätten Ursache, Gottes unverdiente Gnade zu preisen; Letztere aber keine, sich über Unrecht zu beschweren, da ihnen Gott die gratia sufficiens gebe. Noch schärfer erklärt diese Worte Estius, welcher darin vom h. Augustin abweicht, daß er unter φύραμα nicht die sogenannte *massa damnata*, sondern die Menschheit überhaupt ohne Rücksicht auf die Ursünde versteht; denn, sagt er ganz richtig, der Apostel sage hier nicht, der Töpfer mache aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, ein anderes lasse er in der unedlen Masse zurück, sondern er sage vielmehr, der Töpfer mache aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre. Er gibt dann den Sinn dieser Worte dahin an: Wie in den Theilen einer Thonmasse kein Grund liegt, warum der Töpfer aus dem einen Theile ein edles, aus dem andern ein unedles Gefäß macht, so liegt auch in den einzelnen Menschen als Theil der gesammten Menschenmasse kein Grund, warum dieser von Gott prädestinirt, jener nicht prädestinirt werde; der einzige Grund, den wir dafür angeben können, ist der Wille Gottes. Diese Deutung stimmt am besten mit den Worten des Apostels und mit dem ganzen Zusammenhange. — Diejenigen Theologen, welche der laxern Prädestinationslehre huldigen, wollen hier nach dem Grundsatze: omne simile claudicat, die einzelnen Ausdrücke nicht gepreßt wissen. Der Apostel, sagen sie, wolle durch dieses Gleichniß nur sagen, daß Gottes Hoheitsrecht über seine Geschöpfe unbedingt anerkannt werden müsse und es keiner Creatur zieme, diese seine Vollgewalt auch nur einen Moment zu beanstanden und dagegen Einrede zu erheben. In Demuth müsse der Mensch sich dem Willen Gottes ohne Widerrede unterwerfen und anerkennen, daß Gott das Recht habe, dem Menschen eine Bestimmung zu geben, wie er wolle. Ebenso erklärt diese Worte auch Chrysostomus: „Nur auf diesen Einen Punkt hin hat man die Vergleichung zu beziehen, daß man gegen Gott keine Widerrede sich erlauben dürfe, sondern seiner unaussprechlichen Weisheit zu huldigen habe.“ Allein wie wenig eine solche Deutung zum ganzen Zusammenhange und überhaupt zum Gedankengange des h. Paulus passe, sieht jeder leicht.

V. 22 f. Was zunächst die Struktur dieser beiden Verse an-

geht, so bilden sie den Vordersatz einer Frage mit verschwiegenem Nachsatze, der sich aber von selbst versteht und kaum der Ergänzung bedarf, indem man in allen Sprachen so fragen kann: *quid vero si ...?* „wie aber, wenn ...?“ oder: „wenn nun aber ...?“ Wir können etwa τί ἐροῦμεν oder τί ἄτοπον oder besser mit Estius aus V. 20. ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε - - - τῷ θεῷ: ergänzen. Vgl. Joh. 6, 62. Apstg. 23, 9. Also: „Wie aber, wenn Gott, weil er gewillt war zu zeigen seinen Zorn und kund zu thun seine Macht (eigentlich: sein Mögliches) ertragen hat mit vieler Langmuth Zorngefäße, die doch zugerichtet sind zum Verderben, und (zugleich) um kund zu thun den Reichthum seiner Herrlichkeit über Erbarmungsgefäße, die er vorherbereitet hat zur Verherrlichung“ — wirst du da noch wagen können mit Gott zu hadern? mußt du da nicht mit deinen Gegenreden verstummen? — Andere nehmen V. 22—29. als Vordersatz und V. 30. als Nachsatz; noch Andere finden in V. 23. den Nachsatz mit veränderter Construktion. Andere noch anders. — Der Participialsatz θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι, der dem Vordersatze vorausgeschickt ist, enthält einen Hauptgedanken und gibt den ersten Endzweck an, warum Gott so handelt, ist also durch „weil“, nicht durch „obgleich“ (Meyer u. A.), aufzulösen. — ἤνεγκεν, d. i. sie duldete, nicht gleich vernichtete oder strafte. Das σκεῦος ὀργῆς entspricht dem σκεῦος εἰς ἀτιμίαν V. 21. — Das Participium κατηρτισμένα übersetzt die Vulgata *apta;* genauer wäre *aptata* oder *apparata*, wie Erasmus hat. Man beachte übrigens hier das Passiv. Der Apostel sagt nicht, wie gleich bei den Gefäßen der Erbarmung: ἃ κατήρτισεν εἰς ἀπώλειαν. die Gott zugerichtet hat zum Verderben, sondern: „die zugerichtet sind zum Verderben“; denn diese Zurichtung zum Verderben geht nicht, wie die Vorherbereitung zur Herrlichkeit, zuletzt von Gott sondern von den Menschen selbst aus, wenngleich Gott von Ewigkeit her vorausgesehen hat, daß sie sich in's Verderben stürzen werden. — V. 23. Der Finalsatz καὶ ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ., von ἤνεγκεν abhängig, ist dem Participialsatze θέλων - - αὐτοῦ V. 22. coordinirt, und gibt einen zweiten Endzweck Gottes an. In τὸν πλοῦτον τῆς δόξης ist δόξα, im Gegensatze zu ὀργή, die den Menschen beseligende Herrlichkeit Gottes; εἰς δόξαν aber, im Gegensatze zu εἰς ἀπώλειαν,

die glorreiche ewige Seligkeit. — Was nun den Sinn und Zusammenhang dieser beiden Verse mit dem Vorhergehenden angeht, so kann dieser in verschiedener Weise gefaßt werden. Viele Interpreten wollen in diesen Worten eine Milderung des Vorhergehenden finden, und legen den Hauptnachdruck auf ἤνεγκεν. Sie geben dann den Sinn so: Gott hat ein unbedingtes Recht über die Menschen, welches ihm von Niemanden bestritten werden kann. Wie nun der Töpfer den Gefäßen, die er aus demselben Thone bereitet hat, ganz nach Belieben eine Bestimmung geben kann, welche er will, so konnte auch Gott von den Menschen den Einen zu ehrenhaftem, den Andern zu unehrenhaftem Ziele ganz nach Belieben von vornherein bestimmen. Aber Gott macht von diesem absoluten Rechte keinen Gebrauch, vielmehr trägt er noch mit großer Langmuth solche, welche ihrerseits zum Verderben bereit und fertig sind, um späterhin seine Macht und seinen Zorn an ihnen kund zu thun. Ist aber Gott nicht einmal so strenge, als er sein könnte, nun, so frage ich: ist da noch etwas an seinem Walten auszusetzen? So nach mehreren Aeltern auch Reithmayr. Allein diese Erklärung ist ganz verfehlt, und die einzig richtige die, welche mit Origenes, Estius und Andern in diesen Versen eine Angabe der göttlichen Zwecke findet, die das Walten und Fügen Gottes, das hier in Rede kommt, rechtfertigen sollen. Dann ist der Sinn: Unbestreitbar hat Gott das Recht, ebenso unbedingt über die Menschen zu verfügen, als der Töpfer über seinen Thon. Wenn nun Gott grade in der Absicht, um seine Strafgerechtigkeit und seine Allmacht desto nachdrücklicher zu zeigen, den Pharao und die ihm folgenden Zorngefäße (d. i. die gegen das Christenthum sich verstockenden Juden) mit aller Langmuth eine Zeitlang ertrug, und sie ertrug in der weitern Absicht, um an den Gefäßen des Erbarmens (d. i. den aus Aegypten ausziehenden Juden und ihren Nachfolgern, den gläubig gewordenen Christen) die Fülle seiner Gnade zu offenbaren, — was ist dagegen einzuwenden? Räumt man jenes unbedingte Recht Gottes über die Menschen ein, so kann man auch gegen diese Endzwecke Gottes, die zuletzt auf seine Verherrlichung abzielen, nichts Haltbares einwenden.

V. 24 ff. Was der Apostel eben zunächst in Beziehung auf Pharao und die Israeliten gesagt hat, wendet er nun bestimmt

auf den vorliegenden Fall an; jedoch betrifft die Anwendung zunächst nur das Eine Glied, die σκεύη ἐλέους: „Als solche (nämlich als Gefäße der Erbarmung) hat er uns (nicht bloß vorherbereitet zur Verherrlichung, sondern) auch berufen nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.“ —Das Relativ οὕς steht durch Attraktion statt ἅ, indem es eigentlich auf das vorhergehende σκεύη geht. Zu καὶ ἐκάλεσε bemerkt Estius richtig: „docet Apostolus, electis non solum contingere gloriam ex electione divina, sed et media procurari ad gloriam, cujusmodi est vocatio ad fidem et gratiam evangelii.“ Das ἐξ Ἰουδαίων bedurfte keines nähern Nachweises, da es sich von selbst verstand; denn äußerlich waren alle Juden zum christlichen Heile berufen. Wohl aber mußte das ἐξ ἐθνῶν für die judenchristlichen Leser näher begründet werden. Daß nun auch die Heiden zum Heile in Christo berufen seien, beweiset der Apostel V. 25 f. aus alttestamentlichen Stellen, und zwar zuerst aus der Stelle Hos. 2, 24., welche er mit einigen Abweichungen sowohl vom Originaltexte als auch von den LXX citirt: „Wie er auch beim Hoseas spricht: „„Ich werde das „Nicht-mein-Volk“ mein Volk und die „Nicht-Geliebte“ Geliebte nennen.““ Der Prophet stellt hier in einer Allegorie die Verstoßung Israels wegen Abgötterei und Sittenlosigkeit und die auf die Besserung hinwieder eintretende göttliche Begnadigung dar. Die beiden Ausdrücke οὐ λαός μου (לֹא־עַמִּי) und οὐκ ἠγαπημένη (לֹא־רֻחָמָה) sind nämlich symbolische Namen eines Sohnes und einer Tochter, die der Prophet in der Allegorie geboren werden läßt (Hos. 1, 6—9.); sie stellen das Volk Israel dar und ihre Namen dessen Verhältniß zu Jehova. Der Prophet will sagen: Israel ist jetzt vor Gott ein Nicht-Volk, eine Nicht-Geliebte; aber wenn es sich wieder zu Jehova bekehrt, soll es wieder ein Volk Gottes, eine Geliebte heißen. Es handelt also diese Stelle eigentlich nicht von den Heiden, sondern von dem Volke der zehn Stämme. Allein der Apostel stellt dieses götzendienerische Volk in seiner sittlichen Versunkenheit den Heiden gleich, und von diesem Gesichtspunkte aus macht er von dessen Wiederbegnadigung eine typische Anwendung auf die Berufung der Heiden zum messianischen Heile; und er konnte dieses um so mehr, da

die Juden sich für das Volk κατ' ἐξοχήν hielten, die Heiden aber ein οὐ λαός, ein „Nicht-Volk" nannten, und diese von Gott gehaßt glaubten. Paulus will also sagen: Nach den Worten des Propheten werden die Heiden, dieses von Gott gehaßte sogenannte Nicht-Volk, das geliebte Volk Gottes werden. — Ebenso ist es mit der folgenden Stelle, welche Paulus aus Hos. 1, 10. (hebr. Text 2, 1.) anführt: „„Und es wird geschehen, an demselben Orte, wo ihnen gesagt wurde: Nicht-mein-Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden."" Zunächst ist in dieser Stelle die Rede von Rückführung und Wiederannahme des exilirten Volkes des Reiches Ephraim; Paulus aber bezieht die Prophetie auf die Aufnahme der Heiden zum messianischen Heile. — καὶ ἔσται ist ein bekannter Hebraismus entsprechend dem והיה (vgl. Apstg. 2, 21.). — ἐν τῷ τόπῳ - - ἐκεῖ κληθήσονται, d. h. in demselben Palästina, wo die Heiden ein „Nicht-Volk Gottes" genannt wurden, dort in dem Centralsitze auch der neuen Theokratie werden sie „Kinder Gottes" genannt werden.

V. 27 ff. Die Berufung der Heiden zum Heile in Christo hat Paulus eben aus dem Propheten Hoseas dargethan. Hier wendet er sich zum Gegentheile, zur Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile. Auch diese Verwerfung der Juden, sagt er, ist bereits im A. T. voraus verkündet, und er führt, um dieß zu zeigen, zwei Stellen aus dem Propheten Jesaias an. Die erste Stelle V. 27 f. ist aus Jes. 10, 22 f.: „Jesaias aber ruft über Israel: „„Wenn auch die Zahl der Söhne Israels ist wie der Sand des Meeres, der Rest (nur) wird gerettet werden. Denn einen Spruch erfüllt er und beschleunigt ihn in Gerechtigkeit, ja einen beschleunigten Spruch wird der Herr ausführen auf Erden." — κράζει bezeichnet das Laute und Nachdrückliche der prophetischen Rede: er ruft es, damit Alle es hören und zu Herzen nehmen (vgl. Joh. 7, 28. 37. 12, 44. Apstg. 23, 6.). Das τὸ ὑπόλειμμα steht mit Nachdruck: „nur der Rest." Statt σωθήσεται steht im Hebräischen: יָשׁוּב בּוֹ, „wird sich zu ihm — Jehova — bekehren." Der Apostel setzt aber nach den LXX σωθήσεται

und versteht dieses von der Rettung durch Christus. — V. 28. wechselt die Lesart. Lachm. hat nach A. B. Sinait., Minusk.: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*, „denn ein Wort (d. i. ein Strafurtheil) erfüllend und beschleunigend wird der Herr ausführen auf Erden." Die Lesart der Recepta aber, womit die Vulgata übereinstimmt und die auch Tischend. aufgenommen: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*, ist kritisch vorzuziehen. Dann ist zu den Participien *συντελῶν* und *συντέμνων* ein *ἐστί* zu ergänzen. Der Apostel citirt hier nach den LXX, welche das hebr. כָּלָיוֹן (eigentlich „Vertilgung") durch *λόγος* übersetzt haben; dieses ist also hier in dem Sinne von Strafurtheil zu fassen. Genau nach dem Hebräischen lauten die Worte dieses V's so: „Vertilgung ist beschlossen, einherfluthend Gerechtigkeit (mit sich bringend gerechte Strafe); denn Vertilgung und Strafgericht übet der Herr, Jehova Zebaoth, mitten im ganzen Lande." Der Sinn der ganzen prophetischen Stelle bleibt aber derselbe und ist: Bald wird Jehova ein strenges Strafgericht über Israel ergehen lassen, und von der großen Menge der Kinder Israels wird nur ein kleiner Rest gerettet werden, d. i. zum Heile in Christo gelangen. — V. 29. Die zweite Stelle, welche der Apostel anführt, ist genommen aus Jes. 1, 9. und wiederum genau nach den LXX citirt: „„Und", wie Isaias vorhergesagt hat, „wenn nicht der Herr der Heerschaaren uns einen Saamen übrig gelassen hätte, — wie Sodoma wären wir geworden, und Gomorrha wären wir gleich geworden."" Der Prophet spricht zunächst von einer schon eingetretenen Verheerung des jüdischen Landes durch die verbundenen Könige von Syrien und Israel. Paulus aber faßt, wie schon das *προεῖρηκεν* anzeigt, die Stelle typisch von dem Ausschlusse des größten Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile. Jene äußere Verwüstung des jüdischen Landes war nur ein Vorbild von dieser geistigen Verheerung des jüdischen Volkes. In den Aposteln und ersten Jüngern des Herrn blieb aber ein *σπέρμα*, ein Saatkorn des wahren Israel zur weitern Fortpflanzung übrig. Hätte sich keiner aus dem Judenthum im Glauben Christo angeschlossen, dann wäre allerdings ganz Israel dem Verderben

verfallen und Gottes Verheißung aufgehoben. Nun aber wurde in den ersten Gläubigen aus dem Judenthum ein Saatkorn aufbewahrt, aus welchem am Ende der Tage das wahre Israel, das Israel κατὰ πνεῦμα, neu verjüngt aufprossen wird. Vgl. unten 11, 16 ff.

Blicken wir nun zum Schlusse auf den vorhergehenden Absatz, der im Einzelnen allerdings seine großen Schwierigkeiten hat, zurück, und führen wir uns zum bessern Verständniß des Ganzen den Gedankengang desselben noch einmal wieder vor, so ist dieser kurz folgender: Nachdem der Apostel zuerst seinen tiefen Schmerz über die Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile ausgesprochen, sagt er, daß hierdurch die Verheißungen, die Gott im A. T. diesem Volke gegeben habe, nicht vereitelt seien. Denn diese Verheißungen hätten nur dem wahren Israel gegolten; nicht aber Alle, welche von Abraham und Jakob abstammten, gehörten eben damit auch zum wahren Israel. Dieß zeige sich schon vorbildlich in der Geschichte dieser Patriarchen: denn nicht alle Söhne derselben habe Gott als Bundeskinder und Fortpflanzer des göttlichen Segens angenommen, sondern jedesmal nur Einen; und diesen habe Gott ausgewählt nach seinem bloßen Willen ohne alle Rücksicht auf persönliches Verdienst. Zu dem wahren Israel, an welchem die göttlichen Verheißungen in Erfüllung gingen, gehörten somit auch nur die, welche von Gott mit absoluter Freiheit auserwählt würden. In einer solchen vom Menschen ganz und gar unabhängigen freien Wahl Gottes liege aber keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, was schon daraus erhelle, daß Gott selbst im A. T. sich eine solche Freiheit, den einen Menschen auszuwählen und ihn zum Heile zu führen, den andern aber sich verstocken zu lassen, zuschreibe. Wer also die Auctorität des A. T. anerkenne, der müsse zugestehen, daß diese freie Gnadenwahl Gottes mit seiner Gerechtigkeit nicht im Widerspruche stehe, selbst wenn der Verstand es auch nicht begreife. Auch dürfe man nicht fragen, wie Gott, wenn Alles von seiner Gnadenwahl abhänge, den Nichtausgewählten für sein Sündigen noch strafen könne, da Gott selbst hiernach der letzte Urheber der Sünde zu sein scheine; denn in einer solchen Frage liege eine Widerrede gegen Gott. Eine solche Widerrede gegen, ein solches Richten über Gott stehe aber dem Menschen ebenso wenig

zu, als das Gefäß sich gegen seinen Verfertiger erheben dürfe. Wie der Töpfer volle Freiheit über den ihm gehörigen Thon habe, und er den Gefäßen, die er daraus bilde, eine ganz beliebige Bestimmung geben könne, so sei es auch mit Gott. Wenn er einige Menschen nicht auswähle und zulasse, daß sie sich immer mehr verstocken, und er diese Verstockung mit Langmuth ertrage, um an ihnen desto nachdrücklicher seine Strafgerechtigkeit zu zeigen, — und wenn er andere auswähle und sie durch seine Gnade allmählich sicher zum Heile führe, um an diesen den Reichthum seiner Erbarmung zu zeigen, so sei dagegen nichts Gegründetes einzuwenden, eben weil Gott ein unbeschränktes Recht über seine Geschöpfe habe. Solche zum Heile Auserwählte habe Gott aus dem Judenthume und Heidenthume zum Christenthume berufen. Daß Gott auch aus dem Heidenthume Welche berufen, von dem Judenthume hingegen Viele ausschließen werde, sei schon von den Propheten des A. B. vorausgesagt worden.

§. 13. Israels Schuld.

9, 30 — 10, 21.

Bisher hat Paulus die Frage, warum so viele Israeliten von dem messianischen Heile ausgeschlossen würden, nur vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, und als Grund hierfür die unbedingt freie Gnadenwahl Gottes angegeben. Hätte er bloß das Bisherige geschrieben, so hätte die grelle Prädestinationslehre Calvins, die hierauf hauptsächlich sich gründet, wenigstens noch einen Schein von Berechtigung für sich. Jetzt aber beantwortet der Apostel die Frage auch vom menschlichen Standpunkte, und wie er eben die freie Wahl Gottes hervorgehoben, so faßt er jetzt die menschliche Freiheit in's Auge. Daran, sagt er jetzt, daß die Juden nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, das Heil in Christo erlangten, sind sie selbst Schuld, weil sie durch Gesetzeswerke darnach strebten, und an Christo Anstoß nahmen; weil sie eigene Gerechtigkeit geltend machen wollten, und sich nicht der göttlichen Anordnung, durch welche allein Gerechtigkeit erlangt werden kann, unterwarfen; endlich weil sie gegen die Lehre des Evangeliums sich verstockten. — Also nach der vollständigen Lehre des Apostels ist das endliche Heil des Menschen ein Produkt zweier Faktoren,

der göttlichen Gnade, die den absolut ersten Anfang machen muß, und der menschlichen Freiheit, welche die zuvorkommende Gnade zu ergreifen und im Fortgange des Rechtfertigungsprocesses mit derselben mitzuwirken hat.

V. 30 f. Hier faßt der Apostel den wesentlichen Inhalt der angeführten prophetischen Stellen mit Berücksichtigung des V. 16. aufgestellten Satzes zusammen: Wie steht's also nach den angeführten Stellen mit der Sache? Gemäß der Wahrheit, daß es nicht auf Jemandes Wollen und Laufen ankommt, haben die Heiden, was sie nicht suchten, erlangt, die Juden aber, was sie suchten, nicht erlangt. — Einige fassen beide Verse als Frage und nehmen ὅτι ἔθνη κ. τ. λ. als den Gegenstand der Frage angebend: „Was sollen wir nun dazu sagen, daß die Heiden u. s. w.? oder so: „Was sollen wir also sagen? sollen wir sagen, daß die Heiden u. s. w.?" Allein besser setzen wir das Fragezeichen hinter ἐροῦμεν, und nehmen ὅτι ἔθνη κ. τ. λ. als Antwort: „Was werden wir also sagen?" Was anders nach den angeführten Stellen und dem Satze V. 16. als dieses: „Daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, Gerechtigkeit erlangten, und zwar eine Gerechtigkeit, die aus dem Glauben ist; Israel hingegen, das dem Gesetze der Gerechtigkeit nachjagte, zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangte." Der ganzen Darstellung liegt hier wieder das Bild vom Rennspiele zum Grunde (vgl. Phil. 3, 12 ff.). Die δικαιοσύνη ist das Ziel, wornach Alle laufen (διώκειν), und zugleich der Kampfpreis, den Alle ergreifen (καταλαμβάνειν) sollen. Der Apostel drückt sich aber absichtlich ganz paradox aus, um den Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der jüdischen recht zu markiren: Die Heiden, sagt er, welche um Kampf und Rennen sich nicht bekümmerten, empfingen den Ehrenpreis; die Juden aber, welche sich abgemüht, gingen leer aus. — ἔθνη ist hier, obwohl der Artikel fehlt, generisch, wie das entgegenstehende Ἰσραήλ, also nicht „(manche) Heiden", sondern „die Heiden" zu übersetzen. — τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, d. h. obgleich ihr Streben nicht dahin ging, gerecht vor Gott zu werden, nämlich durch Erfüllung eines äußern Gesetzes, da sie dieses nicht hatten. In δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως ist δέ wie oben 3, 22. (vgl. Phil. 2, 8.) zu fassen: durch Chri-

stus ist ein anderer Weg zur Rechtfertigung vor Gott dem Menschen eröffnet, der Weg des Glaubens; der Glaube an Christus und sein Werk bildet den Grund und die Wurzel alles Heils. — V. 31. ist die richtige Lesart die der Recepta, womit die Vulgata übereinstimmt und die auch Tischendorf aufgenommen: *διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* Lachmann hat das zweite *δικαιοσύνης* gestrichen nach A. B. D. E. G. Sinait. und einigen andern Zeugen. Aber mit Unrecht, da das bloße *εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν* keinen passenden Sinn gibt, und die Auslassung des zweiten *δικαιοσύνης* sich leicht anderweitig erklären läßt. Es fragt sich nur, was wir unter dem Ausdrucke *νόμος δικαιοσύνης* zu verstehen haben? Einige (auch Chrysostom. u. Theophyl.) nehmen *νόμος δικαιοσύνης* das erste Mal als gleichbedeutend mit *δικαιοσύνη νόμου* und verstehen darunter die Gerechtigkeit, die das mosaische Gesetz lehrt und fordert. Allein dann wissen wir das zweite Mal mit diesem Ausdrucke nichts anzufangen, wo er unmöglich das mosaische Gesetz bezeichnen kann. Daher nehmen Andere besser das Wort *νόμος* hier wieder, wie oben 3, 27. 7, 21., im weitern Sinne als Norm, Ideal. Dann ist der Sinn: Israel jagte der Gerechtigkeit als Norm oder Ideal nach, gelangte aber zu dieser Norm, zu diesem Ideale nicht. Im Wesentlichen bleibt der Sinn derselbe, wenn wir mit Estius den Ausdruck *lex justitiae* im Sinne des bloßen *justitia* fassen. Den Grund, warum die Juden nicht zu diesem *νόμος δικαιοσύνης* gelangten, gibt der Apostel in den folgenden Versen an.

V. 32 f. *διὰ τί;* scil. *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν:* „Warum (gelangte Israel zu dieser wahren Norm der Gerechtigkeit nicht)?" Die Antwort ist: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* scil. *ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης:* „Weil sie nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken (darnach strebten)." Das *νόμου*, welches die Recepta hinter *ἐξ ἔργων* hat, fehlt bei den bedeutendsten Zeugen (A. B. F. G. Sinait., Vulg.), ist daher mit Recht von Lachm. und Tischend. getilgt. In *ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* ist das *ὡς* weder pleonastisch noch auch = ב veritatis, wie ältere Ausleger meinten, sondern muß (vgl. Win. S. 544) als Bezeichnung der subjektiven Vorstellung gefaßt werden: „Die Juden meinten durch bloße äu-

ßere Gesetzeswerke zur wahren Gerechtigkeit zu gelangen, erreichten aber durch diese das Ziel nicht; wären sie vom Glauben ausgegangen, so würde dieser sie zu Christo geführt, und in ihm würden sie den wahren νόμος δικαιοσύνης gefunden haben. Nun aber nahmen sie in ihrer stolzen Selbstgerechtigkeit Anstoß an Christo: „Denn sie stießen gegen den Stein des Anstoßes.“ Der λίθος προσκόμματος, der Stein, an welchem man anstößt und stolpert, ist Christus. Das Bild ist der Vorstellung des διώκειν (V. 31.) ganz entsprechend. Nach προσέχοψαν lesen wir mit der Recepta und Vulg. γάρ: Lachm. hat es nach allerdings bedeutenden Zeugen gestrichen und außerdem hinter ἐξ ἔργων nicht interpungirt. Dann ist zu übersetzen: „Weil sie, nicht aus Glauben sondern wie aus Werken (darnach strebend), anstießen an den Stein u. s. w.“ Das Citat V. 33.: „„Siehe ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Aergernisses; und wer an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden““, ist aus Jes. 8, 14. und 28, 16. zusammengezogen. In der letztern Stelle ist unter dem Bilde eines auserlesenen Eckſteins von einer außerordentlichen Anstalt, von einer neuen Theokratie die Rede, die von Gott in Sion, dem Mittelpunkte der alttestamentlichen Theokratie, gegründet Vielen zum Heile, Vielen aber auch Anlaß zum Untergange sein werde. Offenbar spricht da der Prophet von dem künftigen messianischen Reiche. In der ersten Stelle heißt Jehova selbst „der Stein des Anstoßes.“ Christus ist aber der Jehova des A. B. Christus, dessen ganzes Auftreten Demuth predigte, dessen Gesetzbuch mit den Worten: „Selig sind die Armen im Geiste“ begann (Matth. 5, 3.), der nur gläubige Hingabe an sein Wort verlangte, war für die stolzen, auf natürliche Abstammung und Selbstgerechtigkeit vertrauenden Juden ein Anstoß; sie fühlten sich innerlich von ihm abgestoßen, eben weil ihre Gesinnung mit seinem ganzen Wesen einen grellen Contrast bildete. Vgl. Luk. 2, 34., wo der fromme Symeon von dem Kinde Jesus sagt: „Dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen Vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird.“ — Statt des bloßen ὁ πιστεύων lesen Einige mit der Vulgata: πᾶς ὁ πιστεύων. Die Construktion πιστεύειν mit ἐπί und dem Dativ findet sich mehrfach im N. T. (vgl. Matth. 27, 42. Luk. 24, 25.).

10, 1 ff. Bevor der Apostel an die weitere Ausführung des V. 32 f. schon angedeuteten Gedankens geht, daß nämlich die Juden ihr Schicksal selbst verschuldet haben, bezeugt er hier nochmals seine herzliche Theilnahme, die er für sie hegt, und lobt sie wegen ihres Eifers, der nur ohne rechte Einsicht sei. Es ist eine Art von captatio benevolentiae, um sich für das folgende Harte, welches er ihnen zu sagen hat, geneigtes Gehör zu verschaffen. Daher auch die herzliche Anrede ἀδελφοί. — „Brüder! das Wohlwollen (vgl. Phil. 1, 15. 2, 13.) meines Herzens und die Bitte zu Gott ist für sie zum Heile." Das μέν in ἡ μὲν εὐδοκία läßt ein δέ erwarten, das aber nicht folgt; der fehlende Gegensatz liegt in dem V. 3. folgenden Tadel, der aber als Beschränkung eines Lobes, mithin nicht als Gegensatz eingeführt wird (de Wette). Statt ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ der Recepta hat Lachm. und Tischend. nach überwiegenden Zeugen mit der Vulgata ὑπὲρ αὐτῶν „für sie", nämlich die Juden. Also ein herzliches Wohlwollen hegt Paulus für seine Stammgenossen, die Juden, und dieses Wohlwollen drängt ihn, für ihre Rettung zu Gott zu beten. Diese letzten Worte sprechen klar gegen die absolute Reprobationslehre, die man dem Apostel hat andichten wollen. Denn hat Gott Einige positiv zur Verdammniß erschaffen und vorausbestimmt, was nützt da noch das Gebet des Apostels für sie? — Den Grund dieser seiner Theilnahme für sie gibt er V. 2. an: „Denn ich gebe ihnen Zeugniß, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht nach Einsicht." — ζῆλος θεοῦ ist der Eifer für Gott, für Gottes Ehre. Vgl. Apstg. 21, 20. Gal. 1, 14. u. a. St. Es fehlte den Juden damaliger Zeit, besonders denen, die zur pharisäischen Sekte gehörten, nicht an Eifer für Jehova und sein Gesetz — Paulus war ja selbst früher ein solcher Eiferer gewesen —, aber ihr Eifer war ein blinder Eifer, er eiferte gegen das, was sie mit Liebe hätten aufnehmen müssen, gegen Christus und seine Lehre; daher der Zusatz ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Von diesem blinden Eifer der Juden spricht auch der Heiland Joh. 16, 2 f.

V. 3 f. Begründung des vorhergehenden ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν: „Denn, indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen und die eigene geltend zu machen suchen, haben sie sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterworfen." Der „Gerechtigkeit Gottes", d. h. der Gerechtigkeit,

die dem Menschen durch Christus von Gott kommt, und die er nur vermittelst des Glaubens sich aneignet, setzt der Apostel hier die eigene, d. h. die durch eigenes Wirken und Streben scheinbar erworbene Gerechtigkeit gegenüber. Diese ἰδία δικαιοσύνη ist dieselbe mit der, welche der Apostel sonst die δικαιοσύνη νόμου nennt (s. zu 1, 17.). In dem ζητοῦντες liegt, daß ihr Streben, sich selbst zu rechtfertigen, vergeblich war. Die δικαιοσύνη θεοῦ wird hier als eine göttliche Anordnung, als ein νόμος (vgl. 9, 31.) betrachtet, dem man sich in Demuth unterwerfen muß; daher ὑπετάγησαν, welches medial (vgl. 8, 7. 13, 1.), nicht passivisch zu fassen ist. Die Annahme der göttlichen Gerechtigkeit durch den Glauben setzt wesentlich eine Selbstdemüthigung voraus, und diese fehlte den Juden, weil sie ihr ganzes Vertrauen auf eigene Gesetzeswerke setzten. Der Apostel gibt also hier zugleich die Ursache an, wodurch die Juden ihr Schicksal selbst verschuldet haben. Sie wollten sich selbst rechtfertigen durch Haltung des mosaischen Gesetzes und sahen nicht ein, daß dieses Gesetz in Christo sein Ziel und Ende gefunden habe. Daher fährt Paulus V. 4. begründend fort: „Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt." — Das Wort τέλος hat die beiden nahe verwandten Bedeutungen Ende und Ziel. Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, dann ist der Sinn dieses Ausspruches: Das ganze alttestamentliche Gesetz, sowohl das Sitten- als auch das Ceremonialgesetz, zielte auf den kommenden Heiland hin, hatte ihn zu seinem letzten Zwecke. Das Sittengesetz sollte durch äußere Strenge das Volk Israel für den kommenden Messias erziehen, zu ihm hinführen; es war mit seinem kategorischen Imperativ ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, wie der Apostel Gal. 3, 24. es nennt, hatte also eine durchaus propädeutische Bedeutung. Als nun Christus wirklich erschien, da hörten von selbst die Dienste des Pädagogen auf; das Gesetz als solches hatte sein Ziel und damit auch sein Ende erreicht. Der Zweck des Ceremonialgesetzes ging aber darin auf, typisch auf Christus und sein Reich hinzudeuten; es hatte nur, wie es Hebr. 10, 1. heißt, „den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Wesen der Güter selbst." Als daher dieses Wesen der Güter, Christus, selbst in die Welt eintrat, da hörte der Schatten, der Typus, von selbst auf. Fassen

wir den Sinn so, dann fallen hier beide Bedeutungen von τέλος zusammen. Wenn nun der Apostel sagt, das Gesetz habe in Christo sein Ziel und Ende erreicht, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob das Mosaische Sittengesetz fürderhin keine Verbindlichkeit mehr für uns habe — vielmehr hat auch das Mosaische Gesetz als Ausdruck der moralischen Weltordnung Gottes eine ewige Seite, welche für Alle und für immer gültig bleibt (Matth. 5, 17.) —; sondern Paulus will damit nur sagen, daß jenes Sittengesetz als äußeres, zwingendes Gesetz aufgehört hat. Denn nachdem Christus durch seinen h. Geist die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, in unsere Herzen ausgegossen hat, ist das früher bloß äußere Gesetz ein inneres geworden, hat also das Gesetz als etwas äußerlich Gesetztes für uns aufgehört. — Estius will nach dem Vorgange mehrerer griechischen Interpreten τέλος in dem Sinne von *impletio, perfectio* fassen: „Christus ist die Erfüllung des Gesetzes", d. i. Christus hat für uns das Gesetz vollkommen erfüllt. Allein hätte der Apostel diesen Gedanken ausdrücken wollen, so würde er gewiß nicht τέλος, sondern etwa πλήρωμα geschrieben haben, wie unten 13, 10.: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη. — Das εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι drückt den Zweck aus: Christus ist das Ziel und Ende des Gesetzes, damit Alle, die an ihn glauben, durch ihn die Rechtfertigung erlangen. Also, was das Gesetz nicht geben konnte, die wahre Rechtfertigung, das gab Christus; die Bedingung zur Erlangung derselben ist von Seiten des Menschen der Glaube, und sie ist bestimmt für Alle. Die beiden letzten Sätze, die in πιστεύοντι und in παντί liegen, werden nun im Folgenden näher nachgewiesen, und zwar der erste V. 5—10., der zweite V. 11—13.

V. 5 ff. Den Beweis, daß die wahre Rechtfertigung und das Heil nur durch den Glauben zu erlangen sei, führt Paulus aus der h. Schrift und zwar so, daß er aus dem Gesetzbuche selbst nachweiset, wie Moses neben der Gesetzesgerechtigkeit auch schon auf eine Glaubensgerechtigkeit hingewiesen habe. Für die Gesetzesgerechtigkeit führt er die Stelle 3 Mos. 18, 5. an, worin es nach dem Urtexte heißt: „Haltet meine Gebote und meine Satzungen; welcher Mensch sie thut (יַעֲשֶׂה אֹתָם), wird leben in ihnen." Unter den vielen Varianten die-

ses Citats ist die Lesart der Vulgata: *γράφει, ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*, die leichteste: „Denn Moses schreibt, daß der Mensch, der die Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetze ist, thue, leben werde durch sie." Allein eben weil diese Lesart die leichteste ist, ist sie auch verdächtig. Mit Recht haben daher Lachm. und Tischend. nach gewichtigen Auktoritäten die Lesart aufgenommen: *Μωυσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Hier ist *γράφειν* mit dem Accusativ in der Bedeutung „schreiben von etwas" (vgl. Joh. 1, 46.) zu fassen, und unter *αὐτὰ* sind dann die einzelnen Gebote (*προστάγματα*) des Gesetzes zu verstehen. Also: „Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetze (kommt), daß der Mensch, der sie (die Gebote) thue, leben werde in ihnen." Der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Ganzen derselbe; der Hauptnachdruck liegt immer auf *ὁ ποιήσας*. Bei der Gesetzesgerechtigkeit, will der Apostel sagen, kommt nach den Worten des Moses selbst Alles auf das Thun an. Nur derjenige, welcher alle einzelnen Verordnungen des Gesetzes vollbringt, wird vor dem Gesetze als Gerechter angesehen, erleidet nicht den Tod, der dem Gesetzesübertreter gedroht war, participirt an der Verheißung eines langen und glücklichen Lebens, welche das Gesetz seinem Beobachter gab. — Diesem *ποιεῖν* stellt er nun V. 6 ff. das *πιστεύειν* gegenüber, welches bei der Glaubensgerechtigkeit erforderlich ist: „Die Gerechtigkeit aus dem Glauben hingegen spricht also: „„Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen zum Himmel?"" d. i. um Christum herabzuführen; oder: „„Wer wird hinabsteigen in die Unterwelt?"" d. i. um Christum von den Todten heraufzuführen; sondern was sagt sie: „„Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen"", d. i. das Wort des Glaubens, welches wir verkünden, daß, wenn du bekennest mit deinem Munde Jesum als Herrn, und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn auferweckt hat von den Todten, du wirst gerettet werden." Die Stelle, welche der Apostel hier anführt und zugleich deutet, ist aus 5 Mos. 30, 11—14. Er bedient sich hier nicht der gewöhnlichen An-

führungsformel: ὡς γέγραπται oder Μωυσῆς γράφει, sondern führt die Glaubensgerechtigkeit personificirt und redend ein (vgl. Hebr. 12, 5.), weil die Stelle unverändert nicht paßte, sondern eine Anwendung erforderte. Die Anwendung aber, die er von der Stelle macht, gibt uns ein merkwürdiges Beispiel paulinischer Interpretation des A. T.; sie zeigt uns, wie frei er mit dem Buchstaben der h. Schrift umging, wenn es ihm nur darauf ankam, ihren tiefern Geist zu erfassen und darzulegen. Nach dem historischen Sinne der Stelle ermahnt Moses die Israeliten zur treuen Haltung des Gesetzes und sagt dann: „Und das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht über dir oder fern von dir, oder im Himmel befindlich, daß du sagen möchtest: Wer von uns kann in den Himmel steigen, um es zu uns herabzubringen, daß wir es hören und im Werke erfüllen? Auch ist es nicht jenseit des Meeres, daß du vorwendetest und sagtest: Wer kann für uns über das Meer fahren, und es zu uns herüberholen, daß wir es hören können und thun, was es gebietet? sondern das Wort ist dir sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thust." Paulus setzt nun in der Anwendung, die er von dieser Stelle macht, statt des „Gesetzes" Christum, und deutet das „vom Himmel herab- und über's Meer herholen" von der Menschwerdung und Auferstehung Christi als den beiden Hauptthatsachen, die das ganze Erlösungswerk in sich schließen. Diese Deutung ist keine bloß rhetorische Accommodation, wie selbst katholische Interpreten meinen, nicht „ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn" (Philippi), sondern es liegt ihr eine tiefere Anschauung von dem Verhältnisse des A. B. zum N. B., zu Christo, zu Grunde. Der Apostel hat so eben noch Christum das τέλος νόμου genannt. Der alttestamentliche νόμος, als ausgesprochenes objektives Wort Gottes, war nur ein Vorbild und Abbild des Urwortes Gottes, welches in Christo sich inkarnirte; in ihm fand der alttestamentliche νόμος sein Ziel und seine Erfüllung; was also von diesem galt, das gilt von Christo in eminenter Weise. So der h. Thomas: „Non est inconveniens, si, quod Moses dixit de mandato legis, hoc Apostolus attribuat Christo; quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata." Paulus will nun mit dem Ganzen sagen: Was Moses vom Gesetze sagt, daß man es

nicht für unerreichbar und fern halten dürfe, als ob man es vom Himmel herab- und von jenseits des Meeres herholen müßte, sondern daß es jedem vorliege, und man es nur anzunehmen, mit Herz und Mund zu bekennen brauche, das gilt in höherm Sinne auch von Christo und seinem Werke. Wir brauchen die Erlösung, die in der Menschwerdung und Auferstehung Christi sich concentrirt, nicht aus eigener Kraftanstrengung zu vollbringen und in's Werk zu setzen, wir brauchen Christum nicht vom Himmel herab- und aus dem Grabe hervorzuholen, sondern die Erlösung ist bereits vollbracht, sie liegt objektiv vor, wir brauchen nur daran zu glauben, sie gläubig in uns aufzunehmen. — Statt *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου* heißt es im Hebräischen bloß לֵאמֹר, LXX *λέγων*, worin aber nach dem Zusammenhange ein prohibitiver Sinn liegt. Diesen drückt Paulus hier direkt aus, weil sein Citat isolirt vom Originalzusammenhange ist; und *ἐν τῇ καρδίᾳ σου* setzt er hinzu, weil der Unglaube zuletzt im Herzen seinen Sitz hat. Die beiden folgenden Fragen: *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν* und *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, sind im Sinne des Apostels Fragen nicht des Wunsches, sondern des Unglaubens, welcher die Menschwerdung und Auferstehung Christi für unmöglich hält und deßhalb in Abrede stellt. Daher setzt er mit *τοῦτ' ἔστι* seine Deutung hinzu, worin er den Zweck, welcher bei dem *ἀναβαίνειν* und *καταβαίνειν* gemeint sei, angibt und somit eine nähere Erklärung über die Tendenz jener Fragen hinzufügt: „Sage nicht: Wer kann zum Himmel hinaufsteigen? nämlich um Christum herabzubringen; oder wer kann in die Unterwelt hinabsteigen? nämlich um Christum heraufzuholen. Denn Dieses fragen heißt so viel, als für unmöglich halten, daß Christus vom Himmel herabgestiegen oder von den Todten auferstanden ist. In diesen Fragen liegt also ein Zweifel an der Menschwerdung und Auferstehung Christi, den beiden Hauptthatsachen der Erlösung." Statt *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* heißt es bei den LXX nach dem Urtexte: *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*. Allein diese Worte konnte Paulus in seiner Anwendung der Stelle auf Christus nicht brauchen. Er veränderte sie daher nach einem sonst gewöhnlichen Gegensatz von Himmel und Unterwelt (vgl. Ps. 107, 26. 139, 8. Sir. 16,

18. 24, 5.), weil sie so deutlicher ausdrücken, was er sagen will. Die Verwechslung von θάλασσα mit ἄβυσσος lag auch nahe, weil in der h. Schrift das Meer häufig ἄβυσσος genannt wird. — V. 8. bildet ἀλλὰ τί λέγει einen etwas ungenauen Gegensatz zu μὴ εἴπῃς V. 6., da ἀλλὰ eigentlich das gegensätzliche ἐγγύς einführen sollte. Zu λέγει müssen wir ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη oder mit der Vulgata ἡ γραφή ergänzen. In dem ἐγγύς σου — καρδίᾳ σου liegt der eigentliche Punkt des Zusammentreffens: Wie im A. T. das göttliche Wort des Gesetzes vorlag und man es nur zu erfüllen brauchte, so liegt im N. T. das Wort des Glaubens Jedem nahe; man hat es nur gläubig in sich aufzunehmen. — Das ῥῆμα wird dann in τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν näher charakterisirt als das Wort der apostolischen Glaubenspredigt, deren Inhalt V. 9. kurz angibt. Hinter κηρύσσομεν V. 8. ist also mit Lachmann ein bloßes Komma zu setzen und das folgende ὅτι als „daß", nicht mit Vielen im Sinne von „denn" zu fassen. Als die beiden nothwendigen Bedingungen des Heils werden hier angegeben: das Bekenntniß, daß Christus der Herr und Erlöser sei (κύριον ist Prädikat) und der Glaube an seine Auferstehung. Der Apostel stellt Bekenntniß zuerst und dann Glauben, veranlaßt durch die angeführte alttestamentliche Stelle: Bekenntniß entspricht dem ἐν τῷ στόματί σου, Glaube dem ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Unter Bekenntniß müssen wir aber hier und im Folgenden das muthige Bekenntniß Christi unter Leiden und Verfolgungen, die dasselbe in der ersten christlichen Zeit nach sich zog, verstehen, so daß dieses Bekenntniß zusammenfällt mit der standhaften Ertragung der Drangsale um Christi willen. Es ist hier aber bloß der Glaube an die Auferstehung Christi genannt, weil diese die Grundthatsache der ganzen Erlösung bildet und alle andern Thatsachen in sich einschließt (vgl. zu 4, 23 ff.).

V. 10. Hier wird die Nothwendigkeit des Glaubens und des Bekenntnisses begründet (γάρ) und jedem seine besondere entsprechende Wirkung zugetheilt: „Denn mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung; mit dem Munde aber bekennt man zum Heile." Der Herzensglaube, d. i. das feste Ergreifen der von Gott in Christo uns dargebotenen Erlösung wirkt innere Entsündigung und Heiligung, d. i. Rechtfertigung. Dieser Glaube erprobt sich, zeigt sich in Hoffnung

und Liebe wirksam durch das standhafte Bekenntniß, welches in Mitte der Verfolgung um Christi willen für Christus abgelegt wird, und wirkt so das Heil. Nur dem in standhaftem Bekenntnisse sich vollendenden Glauben ist die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt (vgl. Matth. 10, 32.). Zu *καρδίᾳ πιστεύεται* macht der h. Thomas folgende treffende Bemerkung: „*Corde*, i. e. voluntate. Nam cetera, quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens; sed credere non potest, nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate; et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere."

V. 11 ff. Begründung des zweiten V. 4. aufgestellten Satzes, daß der Glaube Alle zum Heile führe, und zwar zunächst aus Jes. 28, 16.: „Denn die Schrift sagt: „„Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden."" Vgl. 9, 33. — Das *πᾶς* steht weder im Hebräischen noch bei den LXX, liegt aber implicite in dem Participium *ὁ πιστεύων*. Der Apostel hebt es ausdrücklich hervor, weil es ihm hier darauf ankommt, zu zeigen, daß Christus Gerechtigkeit spendet einem Jeden, welcher glaubt (vgl. V. 4.). Dieses *πᾶς* wird dann V. 12. näher erläutert: „Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Heiden; denn derselbe ist Herr, reich für Alle, die ihn anrufen." Die ganze Menschheit ist dem Apostel in zwei Theile getheilt, Juden und Heiden, die in der vorchristlichen Welt sich schroff gegenüberstanden, in Christo aber ein Ganzes geworden sind. Denn Er, ein und derselbe, ist der Herr und das Haupt Aller (vgl. Phil. 2, 11. Apstg. 10, 36.) und theilt seine Gnaden an Alle aus, die ihn anrufen, d. i. an ihn glauben und auf ihn hoffen. Christi Erlösungsverdienst ist bestimmt für Alle und hinreichend, ja überflüssig (*πλουτῶν* scil. *χάριτι*) für Alle (vgl. Eph. 3, 8.); die Grundbedingung von Seiten des Menschen, um desselben theilhaft zu werden, ist der lebendige Glaube. — Dieser Gedanke, daß Christus reich sei für Alle, die ihn anrufen, wird nun V. 13. durch die Worte des Propheten Joel 3, 5. (Vulg. 2, 32.) begründet; zugleich dient aber diese Stelle auch zum Belege des *στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν* V. 10., wofür

der Schriftbeweis noch rückständig war: „Denn Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.“ Paulus citirt die Worte nicht mit einer Anführungsformel, sondern macht sie zu seinen eigenen, indem er sie durch γάρ in seine Rede einfügt. Für die messianische Beziehung dieser Stelle spricht sowohl der Context, als auch die authentische Interpretation des Petrus, Apstg. 2, 21.

V. 14 ff. Was im Vorhergehenden, besonders in dem οὐχ ὑπετάγησαν V. 3., schon implicite ausgesprochen ist, daß nämlich die Schuld der Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile an den Juden selbst liege, das nimmt Paulus jetzt zum Gegenstand der besondern Erörterung. Er weiset nach, wie von Seiten Gottes Alles geschehen sei, um sie zur Erkenntniß und zum Verständniß des Evangeliums zu führen. Anknüpfend an die V. 13. angeführte prophetische Stelle, daß Alle nur durch Anrufung Jesu Christi als des Herrn und Heilandes das Heil erlangen können, fährt er fort: „Wie nun sollen sie anrufen den, an welchen sie nicht glauben? Wie sollen sie aber glauben an den, von welchem (οὗ = περὶ οὗ, vgl. πατρὸς ἀκούσας Hom. Od. 4, 114.) sie nicht gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie aber sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? — wie geschrieben steht: „„Wie lieblich sind die Füße derer, die Frieden verkünden, die verkünden Heil!““ — Der gewöhnliche Text hat in allen diesen Fragen Futura ἐπικαλέσονται u. s. w. So auch Tischendorf. Lachm. aber hat nach gewichtigen Auktoritäten die Conjunkt. Aorist. ἐπικαλέσωνται u. s. w. aufgenommen, die dann als Conjunct. deliberat. zu fassen sind. Vgl. Win. S. 255 f. — Also das Anrufen Christi als des Herrn und Heilandes der Welt hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung das Glauben an ihn. Das Glauben aber ist nicht möglich, ohne daß man von Außen her Kunde von Christo und seinem Werke empfange. Denn die Erlösung in Christo ist eine objektive historische Thatsache, die man nicht durch Reflexion aus sich entwickeln, sondern von der man gehört haben muß; sie muß uns von Außen her nahe gebracht werden, erst dann können wir sie im Glauben in uns aufnehmen. Zum Hören von unserer Seite sind aber von der andern Seite

Glaubensprediger nöthig. Damit man aber dem Worte der Glaubensprediger Glauben schenken könne, müssen diese auch wirklich eine höhere Mission haben; sie müssen dazu berufen, ermächtigt und beglaubigt sein. Ohne höhere Mission ist mithin kein wahrer zweifelloser Glaube möglich; mit andern Worten: Apostolicität ist ein nothwendiges Merkmal der wahren Kirche. Also das Anrufen ist bedingt durch den Glauben, der Glaube durch das Vernehmen, das Vernehmen durch die Verkündigung, die Verkündigung durch die Sendung. Die letzte wird nun als nothwendig erwiesen durch die Stelle Jes. 52, 7., die der Apostel frei citirt. Die richtige Lesart ist hier die von Tischend. aufgenommene: *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην, τῶν εὐαγγελιζομένων (τὰ) ἀγαθά*, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Lachmann hat nach A. B. C. Sinait., Minusk. das *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* gestrichen, aber mit Unrecht. Denn leicht konnten die Abschreiber wegen des doppelten *εὐαγγελιζομένων* die ersten Worte übersehen. Der Artikel vor *ἀγαθά* ist kritisch sehr verdächtig. Der Prophet spricht zunächst von der Botschaft der Befreiung aus dem babylonischen Exile. Boten kommen über das Gebirge mit der Freudennachricht, daß Jehova in Sion wieder seinen Thron aufgeschlagen. Sehnsuchtsvoll blicken die Hoffenden diesen entgegen; oder wie der Prophet in malerischer Synekdoche dieß ausdrückt: sie begrüßen schon aus der Ferne die Füße, welche die Freudenboten herzutragen. Diese Befreiung aus dem babylonischen Exile war aber nur ein Vorbild von der Befreiung aus dem wahren Exile der Sünde durch Christus, und diese Freudenboten nur ein Vorbild der Apostel des Herrn, welche die wahre frohe Botschaft, das wahre Evangelium der ganzen Welt verkündeten. — Diese beiden Verse bilden übrigens nur eine Einleitung zu dem folgenden V. 16.: „Aber (obgleich alle genannten Bedingungen hier vorhanden waren) es gehorchten (doch) nicht Alle (Juden; denn von ihnen spricht hier der Apostel) der Heilsbotschaft.“ Bemerken wir, daß Paulus hier, wie oft, das Glauben ein Gehorchen nennt. Es liegt darin ausgedrückt, daß der Glaube nicht bloß Sache des Intellektes ist, sondern daß der Wille cooperiren müsse, wenn es zum Glauben kommen soll. Die bündigsten Demonstrationen bringen den Menschen nicht zum Glauben, wenn der Wille nicht zustimmt. „Nemo credit, nisi

volens", sagt der h. Augustin. An diesem Gehorsam, an dieser Hingabe des Willens an das Glaubensobjekt fehlte es bei den Juden, und deßhalb waren sie selbst Schuld an ihrer Ausschließung vom Christenthume. Auf diesen Mangel an Glaubensgehorsam, fährt der Apostel fort, hat schon der Prophet Jes. 53, 1. hingedeutet, wenn er sagt: „„Herr, wer glaubte unserer Kunde?"" — ἀκοή, wörtliche Uebersetzung von שְׁמוּעָה, ist hier objektiv im Sinne von „Kunde, Botschaft, Predigt" zu fassen; ebenso das *auditus* der Vulgata.

V. 17. Folgerung (ἄρα) aus der vorher angeführten Bibelstelle, um die Wahrheit, die schon in V. 14. liegt, nochmals zu erhärten, daß nämlich der Glaube die Kunde vom Evangelium, das Vernehmen desselben voraussetze, daß also die Juden diese Kunde hätten annehmen sollen: „Also der Glaube ist aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi." Hier gebraucht Paulus den Ausdruck ἀκοή in subjektivem Sinne: Der Glaube, will er sagen, wird vermittelt durch das Hören; denn das Ohr ist der eigentliche Sinn für die Aufnahme übersinnlicher Wahrheiten; das Hören wird aber vermittelt durch die Predigt Christi und seiner Apostel. Den Schluß: also hat Jeder die Pflicht, die Predigt des Evangeliums zu hören, verschweigt er als sich von selbst verstehend. Uebrigens spricht Paulus in diesem Abschnitte zwei wichtige Sätze aus, nämlich 1) der Glaube erzeugt sich und pflanzt sich fort nicht durch den todten Buchstaben der h. Schrift, sondern durch das lebendige Wort; nur das lebendige Wort bringt durch das Ohr in's Herz und wächst dort als treibender Fruchtkeim empor. 2) Damit aber das Wort den Glauben wirke, ist eine äußere Beglaubigung desselben nöthig; mit andern Worten: zur Verkündigung des Evangeliums bedarf es einer höhern göttlichen Mission. Also das katholische Traditionsprincip und den Apostolat finden wir hier deutlich ausgedrückt. — Statt Χριστοῦ (Vulgata, Lachmann) hat die Recepta θεοῦ. Dann bezeichnet ῥῆμα θεοῦ das gepredigte Wort Gottes.

V. 18 ff. Jetzt macht der Apostel sich selbst mehrere Einwendungen, um zu zeigen, daß der Unglaube der Juden unverantwortlich sei. Den ersten Einwurf knüpft er an das ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς an: „Aber ich sage (d. i. ich frage): Haben sie

etwa (die Predigt des Evangeliums) nicht gehört?" Möglich wäre nämlich die Entschuldigung gewesen, die ungläubigen Juden hätten vom Evangelium nichts vernommen. Diese Entschuldigung schneidet aber Paulus ab durch die Stelle Ps. 15, 5., die er genau nach den LXX citirt: „Freilich (haben sie gehört, denn es heißt): „„Ueber die ganze Erde ging ja aus ihr Schall (*αὐτῶν* scil. *εὐαγγελιζομένων*) und bis zu den Enden des Erdkreises ihre Worte."" – Der Psalmist spricht zunächst von der Offenbarung Gottes in der Natur. Die Natur, sagt er, predigt Gottes Ehre; ihre Predigt verhallt weder Tag noch Nacht, an alle Menschen ergeht sie, die dafür ein empfängliches Herz haben. Der Apostel wendet aber diese Worte auf die christliche Offenbarung an. Auch die Predigt dieser Offenbarung Gottes in Christo hatte die Bestimmung, überall bis zu der Erde Gränzen zu ertönen, war damals, als Paulus dieses schrieb, bereits in dem größten Theile der damals bekannten Welt erschollen, wenigstens war sie im Lande der Juden für Jeden, der hören wollte, laut genug verkündet, so daß die Entschuldigung des Nichtgehörthabens hier keinen Platz hatte. — Ueber *μὴ οὐ* in Fragen vgl. Win. S. 454.

V. 19 ff. Ein zweiter Einwurf, den der Apostel sich selbst macht, und zugleich die Widerlegung desselben. Möglicher Weise nämlich hätten die Juden sich noch damit entschuldigen können, daß es ihnen an Erkenntniß gefehlt, daß sie die Predigt des Evangeliums nicht verstanden hätten. Daher: „Aber ich sage (d. i. frage weiter): Hat Israel (das gepredigte Evangelium, das *ῥῆμα Χριστοῦ* V. 17.) etwa nicht erkannt (nicht verstanden)?" — Andere wollen zu *οὐκ ἔγνω* ergänzen *ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξελεύσεται ὁ φθόγγος αὐτῶν κ. τ. λ.* Dann ergäbe sich der Grundgedanke: Es ist doch den Israeliten die universelle Bestimmung der Predigt von Christo nicht unbekannt geblieben, da schon Moses und auch Jesaias die Bekehrung der Heiden geweissagt haben (V. 20 f.). So Meyer u. A. Unsere Fassung ergibt sich aber am Natürlichsten. — Auch diese Entschuldigung des Nichtverstandenhabens schneidet der Apostel ab durch Bibelstellen. Zunächst führt er die Stelle 5 Mos. 32, 21. an: „Als der Erste (der in der h. Schrift hiergegen auftritt) spricht Moses: „„Ich will euch zur Eifersucht er-

regen über ein Nicht-Volk, über ein unverständiges Volk will ich euch zum Zorne reizen."" — ἐπ' οὐκ ἔθνει (= בְּלֹא־עָם, vgl. 25, 9.) d. i. auf Grund, oder wegen eines Volkes, das eigentlich kein Volk, das nicht als Volk zu betrachten ist (Vulg. *in non gentem*). Die Juden nannten sich das Volk הָעָם κατ' ἐξοχήν; die Heiden aber bezeichneten sie verächtlich als ein Nicht-Volk, לֹא־עָם, oder als ein גּוֹי נְבָל, ἔθνος ἀσύνετον. In dieser Stelle nun sagt Jehova zu den Israeliten: weil sie ihn gereizt hätten durch einen Nicht-Gott, und erbittert durch ihre thörichten Götzen, so werde auch er hinwieder sie aufreizen durch ein Nicht-Volk (die Kanaaniter) und erbittern durch eine thörichte Nation; er werde ihnen seine Liebe entziehen und sie den Heiden zuwenden, und dadurch ihre Eifersucht aufregen. Diese Androhung fand im höhern Sinne ihre Erfüllung in der Aufnahme der Heiden zum Christenthum, und in der Ausschließung der Juden von demselben. Der Apostel will also sagen: Konnten die Heiden, die von den Juden verächtlich ein Nicht-Volk, ein für religiöse Erkenntniß blindes Volk genannt werden, die Predigt des Evangeliums verstehen, so können die Juden ein Nichtverstehenkönnen nicht vorwenden. Dasselbe liegt in der folgenden Stelle V. 20 f. aus Jes. 65, 1. 2.: „Isaias aber erkühnt sich und sagt: „„Ich bin gefunden worden von denen, die mich nicht suchten, ich bin offenbar geworden denen, die nicht nach mir fragten."" In Betreff Israels aber sagt er: „„Den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke."" — ἀποτολμᾷ καὶ λέγει, d. i. sagt es frei und offen heraus, ohne den Haß seines Volkes zu fürchten. Durch das Präsens ist der kühn redende Prophet vergegenwärtiget, weil seine Rede fortwährend in der h. Schrift vernommen wird. Der Apostel citirt diese Stelle frei nach den LXX und mit Umkehrung der beiden parallelen Glieder. Das Subjekt zu εὑρέθην und ἐξεπετασα ist natürlich Gott, der durch den Propheten spricht. Es stehen die Aoriste, weil der Prophet das Zukünftige als bereits Geschehenes schaut. Also die Heiden, die von dem einzig wahren Gott (und seinem Messias) nichts wußten,

sich mithin auch nicht nach ihm sehnten, die haben ihn gefunden; die Juden aber, nach denen Gott fortwährend seine Arme ausstreckt, um sie liebevoll zu sich einzuladen und in die Kirche Christi aufzunehmen, die haben ihn von sich gestoßen. Sie können sich also mit Nichtkenntniß nicht entschuldigen. — Diese letzten Verse bilden den Uebergang zu dem folgenden Abschnitte.

§. 14. Israels Trost.

11, 1—36.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden seinen Stammgenossen eine bittere Wahrheit gesagt und ihnen zu Gemüthe geführt hat, daß sie selbst die Schuld ihrer Ausschließung vom messianischen Heile tragen, und sie sich weder damit entschuldigen können, daß sie die Predigt des Evangeliums nicht vernommen, noch auch daß sie dieselbe nicht verstanden haben, wendet er sich jetzt zum Troste und führt Trostgründe für diese Erscheinung an. Er nimmt diese her theils aus der Gegenwart theils aus der Zukunft: Trotz dieser Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile, sagt er, darf man doch nicht glauben, daß Gott sein Volk gänzlich verstoßen habe; vielmehr hat er einen Theil desselben durch gnädige Auswahl aufgenommen (V. 1—10.). Allerdings hat sich der andere Theil verstockt, aber diese Verstockung hat durch Gottes gnädige Fügung heilsame Folgen gehabt; sie hat dazu gedient, die Heiden zu gewinnen (V. 11—24.). Auch wird diese Verstockung nur so lange dauern, bis die Heiden in ihrer Vollzahl in die Kirche Christi werden eingegangen sein; dann wird auch Israel im großen Ganzen gerettet, und so die Geschichte des Reiches Gottes in der Menschheit zu einem herrlichen Ausgange geführt werden (V. 25—36.).

V. 1. Aus den alttestamentlichen Stellen, die Paulus 10, 19 ff. angeführt hat, hätte man möglicher Weise die Folgerung ziehen können, daß er die völlige Verwerfung des gesammten jüdischen Volkes von Gott behaupte. Um dieser falschen Folgerung zuvorzukommen, wirft er hier selbst die Frage auf, ob vielleicht Gott sein Volk ganz verstoßen habe: „Ich sage (d. h. frage) nun: Doch nicht etwa verstoßen hat Gott sein Volk?“ Auf ἀπώσατο und αὐτοῦ liegt hier der Hauptnach-

druck. — Nachdem der Apostel diese Folgerung, wiederum durch *μὴ γένοιτο*, mit Abscheu zurückgewiesen hat, begründet er diesen Abscheu dadurch, daß er sagt: „Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Saamen Abrahams, vom Stamme Benjamin", werde mich also nicht selbst zu den Verstoßenen zählen. Die zu *Ἰσραηλίτης* noch hinzugefügten genealogischen Merkmale: *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ* und *φυλῆς Βενιαμίν*, vollenden den Begriff eines ächten Israeliten (vgl. Phil. 3, 5.). Paulus war aus dem Saamen Abrahams, also nicht etwa ein Proselyt; ja noch mehr, er war aus dem Stamme Benjamin. Der Stamm Benjamin aber bildete nebst Juda und Levi das Jehova treu gebliebene Volk bei dem allgemeinen Abfalle der übrigen Stämme, den theokratischen Kern der Nation nach dem Exile. Vgl. Esr. 4, 1. 10, 9.

V. 2 ff. Was Paulus durch *μὴ γένοιτο* schon ausgedrückt hat, hebt er hier mit Nachdruck noch einmal hervor: „Nicht verstoßen hat Gott sein Volk, welches er vorher erkannt (und als das seinige auserwählt) hat." — In dem *ὃν προέγνω* gibt der Apostel den tiefsten Grund für die Unmöglichkeit des völligen Verstoßens an. Gott hatte aus reiner Gnade das Volk Israel zum Träger seiner Offenbarungen und Verheißungen aus allen Völkern ausgewählt zu dem Zwecke, daß es zum Heile in Christo gelange. Wäre also das ganze Israel von Gott verstoßen und vom messianischen Heile ausgeschlossen worden, so hätte Gott allerdings seinen Zweck verfehlt, in seiner Voraussicht geirrt, was nicht möglich ist. Das *προέγνω* ist hier in demselben Sinne, wie oben 8, 29., von der Gnadenwahl Gottes zu fassen. — „Oder", fährt Paulus argumentirend fort, „wisset ihr nicht, was die Schrift im Elias sagt, wie er Klage anbringt bei Gott wider Israel?" — *ἐν Ἠλίᾳ* nicht = „von Elias" auch nicht „in persona Eliae errantis" (Estius), sondern nach alter Citationsweise: „in dem Abschnitte, der vom Elias handelt." So heißt Mark. 12, 26.: *ἐπὶ τοῦ βάτου* „in dem Abschnitte vom Dornbusche" (vgl. Luk. 20, 37.). Das *ὡς ἐντυγχάνει κ. τ. λ.* ist abhängig von *οὐκ οἴδατε*, und steht parallel mit *ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή*. — Die Stelle, welche nun V. 3 f. angeführt wird, ist aus 1 Kön. 19, 10. 14. mit kleinern Abweichungen nach den LXX citirt: „„Herr! deine Propheten haben sie getödtet, deine

Altäre umgerissen; und ich allein bin übrig gelassen, und sie trachten mir nach dem Leben.““ Diese Klage sprach Elias auf der Flucht vor Jezabel, der Gemahlin des israelitischen Königs Achab, welche diesen verleitet hatte den Baalscultus einzuführen und die Propheten und Priester Jehova's zu tödten. Auch dem Elias wurde von ihr der Tod gedroht, weil er gegen die Baalspriester geeifert; er floh deßhalb in die Wüste und sprach hier zu Gott diese Worte. — Unter *θυσιαστήρια* haben wir wohl (mit Estius) Altäre zu verstehen, welche Einzelne aus dem Volke Israel aus Frömmigkeit sich errichteten, als ihnen von ihren gottlosen Königen verboten wurde, nach Jerusalem zu gehen, um dort ihre Opfer darzubringen. Das *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος* bezeichnet im Sinne des Elias: „ich allein von den Propheten“; nach der vom Apostel beabsichtigten Anwendung aber: „ich als der einzige, welcher Jehova treu geblieben ist“ (Estius, Meyer). — V. 4. Auf diese Klage des Propheten erging an denselben der Gottesspruch (*χρηματισμός*): „„Ich habe mir übrig behalten siebentausend Männer, welche das Knie nicht beugten vor Baal.““ — *κατέλιπον ἐμαυτῷ*, d. i. ich habe mir zu Eigenthum und Dienst bewahrt. Die Recepta hat *τῷ Βάαλ*: die am meisten verbürgte Lesart ist aber *τῇ Βάαλ*. Bei den LXX wechselt das Masculinum mit dem Femininum (vgl. 4 Mos. 22, 41. Richt. 2, 13. 1 Sam. 7, 4. Hos. 2, 8. u. a. St.), wahrscheinlich weil Baal als androgyne Gottheit gedacht wurde. Uebrigens ist nach der Meinung Movers' (Phönicier I. S. 169 ff.) u. A. die phönicische Gottheit בַּעַל, deren Verehrung bei den Juden besonders unter den spätern Königen sehr verbreitet war, als Sonnengott zu betrachten. Willkürlich nimmt Estius *τῇ Βάαλ* für *τῇ τοῦ Βάαλ* scil. *εἰκόνι* oder *στήλῃ*.

V. 5 f. Hier die Anwendung des vorher angeführten Beispiels: „So ist nun auch in der Jetztzeit ein Rest geblieben nach Auswahl der Gnade.“ — Der Apostel will hiermit sagen: Zur Zeit des Elias war der Abfall Israels von Jehova zwar groß, aber doch war noch eine ansehnliche Zahl des Volkes treu geblieben; und diese wurde in dem Strafgerichte, welches Gott wegen des Götzendienstes verhängte, verschont, um als übrig gebliebener Rest sein Volk zu bilden. Ebenso ist auch

jetzt bei dem geistigen Strafgerichte Gottes über Israel, d. i. in dem Ausschlusse desselben vom messianischen Heile, ein Theil verschont und als das wahre Volk Gottes in das Christenthum aufgenommen. Allerdings verhält sich dieser Theil zur Gesammtheit des Volkes nur wie ein Ueberbleibsel (λεῖμμα). — Die Aufnahme dieses Restes in die Kirche Christi geschah aber nicht mit Rücksicht auf irgend ein Verdienst von seiner Seite, sondern durchaus κατ' ἐκλογὴν χάριτος, d. i. nach der freien Gnadenwahl Gottes. — V. 6. Um die freie Gnadenwahl Gottes noch einmal der jüdischen Werkgerechtigkeit gegenüber recht hervorzuheben, analysirt Paulus den Begriff „Gnade": „Wenn aber", sagt er, „aus Gnade (ein Rest geblieben ist, so folgt von selbst, daß er) nicht mehr um Werke (d. i. um seiner Verdienste) willen (geblieben ist)." Denn wo Verdienst, also rechtlicher Anspruch auf Lohn ist, da kann von Gnade nicht mehr die Rede sein, „da ja die Gnade nicht mehr Gnade ist", oder wie der h. Augustin treffend sagt: „gratia, nisi gratis sit, gratia non est": und: „non est *gratia ullo* modo, si non est *gratuita omni* modo." — Der Zusatz der Recepta, den auch Tischend. aufgenommen hat: εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, fehlt in A. C. D. E, F. G. Sinait., in der Itala, Vulgata und andern Versionen und bei fast allen lateinischen Kirchenvätern, und gibt sich auch deutlich genug als Glossem zu erkennen.

V. 7 ff. Folgerung aus dem V. 2—6. Gesagten: „Wie nun?" d. i. was folgt aus dem Gesagten? — Das folgende ὃ ἐπιζητεῖ - - οὐκ ἐπέτυχεν faßt Lachmann wieder als Frage: „Erlangte Israel das, wonach es strebte, nicht?" Dann die Antwort: „Die Auswahl aber erlangte es." Besser aber nehmen wir das Ganze als Antwort auf die Frage: τί οὖν: „Was Israel erstrebt (Vulg. Imperfekt. *quaerebat*), das hat es nicht erlangt; die Auswahl aber hat es erlangt." Das Resultat des Gesagten ist also dieses: daß Israel der Masse nach nicht erlangt hat, wornach es fortwährend strebte, nämlich die wahre Rechtfertigung vor Gott (vgl. 9, 30 ff.); nur eine geringe Anzahl der von Gott aus reiner Gnade Auserwählten hat die δικαιοσύνη, mittelst des Glaubens an Christus erlangt; und an diesen gingen die Verheißungen Gottes in Erfüllung. „Die Uebrigen aber wurden verstockt", wurden

an Verstand und Willen unempfänglich für die Aufnahme des Heils in Christo, und zwar, wie das Folgende zeigt, dadurch, daß Gott ihnen seine Gnade entzog (vgl. 2 Kor. 3, 14.). Das Verb. πωροῦν (von πῶρος, Tuffstein) heißt eigentlich „versteinern", dann überhaupt „verhärten, gefühllos machen, verstocken"; es ist ein stärkerer Ausdruck als σκληρύνειν (9, 18.). — Für diese Verstockung und die damit verbundene Ausschließung vom messianischen Heile führt dann Paulus V. 8—10. zwei biblische Stellen sehr frei nach den LXX an. Bei dem ersten Citate V. 8. sind dem Apostel zwei verwandte Stellen, nämlich Jes. 29, 10. und 5 Mos. 29, 4., zusammengeflossen. Das erste Glied: „„Es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung (oder Erstarrung)"", ist aus einer Strafrede des Propheten (LXX: πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως). Für πνεῦμα κατανύξεως steht im Urtexte רוּחַ תַּרְדֵּמָה, d. i. einen in den Zustand tiefen Schlafes, in Betäubung versetzenden Geist, welcher natürlich als ein dämonischer Geist zu denken ist (vgl. 2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 2.). Ueber die Bedeutung des Wortes κατανύξις (eigentlich „das Zerstechen", von κατανύσσειν), welches sonst bei den Griechen nicht vorkommt, s. die bibl. Lexik., Win. S. 86. — Das zweite Glied: „„Augen, damit sie nicht sähen, und Ohren, damit sie nicht hörten bis auf den heutigen Tag"", ist genommen aus der Abschiedsrede Moses' an Israel. Der Sinn ist: Wie der Schlaftrunkene oder Betäubte mit offenen Augen nicht sieht, mit offenen Ohren nicht hört, so ging es auch den Juden zur Zeit Christi; sie verschlossen sich der Wahrheit, die ihnen klar und einfach entgegentrat. Wer sich aber dauernd der Wahrheit verschließt, den verstockt Gott zuletzt gänzlich durch Entziehung seiner Gnade. Daher ist ἔδωκεν nicht von einer bloßen Zulassung und τοῦ μὴ βλέπειν, τοῦ μὴ ἀκούειν von einer bloßen Folge: „so daß sie nicht sehen — hören", zu verstehen, sondern es ist hier von einer positiven oder vielmehr privativen Einwirkung Gottes die Rede. Entzieht Gott dem Menschen das πνεῦμα ἅγιον, dann fällt auf ihn mit einer gewissen von Gott gewollten Nothwendigkeit das πνεῦμα κατανύξεως (s. zu 1, 24. Joh. 12, 40.). — Die zweite Stelle, welche Paulus V. 9 f. anführt, ist aus Ps. 69, 23 f.: „„Es werde ihr

Tisch zur Schlinge und zum Fange (καὶ εἰς θήραν steht weder im Urtexte noch bei den LXX) und zum Fallstrick (σκάνδαλον spätere Form statt σκανδάληθρον, hebr. מוֹקֵשׁ) und zur Vergeltung ihnen, d. h. während sie sorglos essen und trinken und sich dem Wohlleben ergeben, ereile sie unversehens Unheil und Verderben; es mögen verdunkelt werden ihre Augen, damit sie nicht sehen, und ihren Rücken krümme allezeit"", d. i. geistig verblendet und verstockt mögen sie werden, und laß durch Unglück und schwere Leiden sie niedergebeugt werden. Im Hebräischen heißt der letzte Hemistich: „Und ihre Lenden laß beständig wanken." Der h. Sänger ist heimgesucht von schweren Leiden, die ihm von seinen Widersachern angethan werden. Er bittet deßhalb Gott, er möge ihm zu Hülfe kommen, da er unschuldiger Weise mißhandelt werde und von menschlicher Hülfe sich ganz verlassen fühle; und er möge seinen Feinden das irdische Wohlleben, um dessentwillen sie ihn so schnöde behandeln, zum Falle werden lassen. David war aber der Typus Christi, seine Feinde Vorbilder der Feinde Christi und der Kirche, und Paulus will im Allgemeinen sagen: Was David gegen seine Feinde erflehte, das ist jetzt an den Widersachern Christi in Erfüllung gegangen. Was aber der Apostel in der Beziehung der Stelle auf die damaligen Juden speciell unter τράπεζα verstehe, ist schwer zu sagen. Origenes, Thomas u. A. meinen, Paulus habe darunter die h. Schrift oder vielmehr das Gesetz und seine Werke verstanden; nach Estius soll er dabei an die Lehre Christi, an das Evangelium gedacht haben, welches den Juden als eine geistliche Speise (vgl. Joh. 6, 27 ff.) vorlag, die sie im Glauben hätten in sich aufnehmen sollen, welches ihnen aber wegen ihres Unglaubens zum Fluche geworden ist. Andere anders.

V. 11 f. Der Apostel hat im Vorhergehenden, V. 7 ff., gesagt: Gott habe nicht das gesammte Israel verstoßen, sondern nach seiner Gnadenwahl einen Theil desselben ausgewählt, und diesen als das wahre ächte Israel in das Christenthum aufgenommen. Der andere und zwar größere Theil habe sich allerdings gegen den Gnadenruf verstockt und sei deßhalb in immer tiefere Verblendung gesunken, wie dieß auch schon im A. T. vorherverkündigt sei. Aber, fährt nun Paulus hier fort, diese

Verstockung eines großen Theils des jüdischen Volkes diente nach Gottes unbegreiflichem Rathschlusse zur Berufung der Heiden: Israels Fall war das Heil der Heidenwelt. Die Heidenchristen dürfen sich aber dessen nicht überheben; denn immerhin bildet das wahre Judenthum den eigentlichen Stamm der neutestamentlichen Heilsökonomie, und die Heiden sind nur eingepfropfte Zweige; auch wird dereinst das Judenthum in seiner Gesammtheit in die christliche Kirche eintreten. — „Ich sage (d. i. frage) nun: Sie haben doch nicht etwa gestrauchelt, um zu fallen?" — ἔπταισαν ist nur ein milderer Ausdruck für ἐπωρώθησαν V. 7., vielleicht veranlaßt durch das παγίς und σκάνδαλον V. 9. oder durch das πνεῦμα κατανύξεως V. 7. Das πέσωσιν steht in klimaktischem Verhältniß zu ἔπταισαν. Je nachdem wir aber ἵνα ekbatisch oder final fassen, modificirt sich der Gedanke. Im ersten Falle ist der Sinn: Es war doch ihr Straucheln nicht von der Art, daß sie ganz und gar fielen und nun in unheilbarem Sturze darniederliegen? So die Vulgata, welche ein *sic* hinzufügt: *numquid sic offenderunt, ut caderent?* So auch Estius: „Num ita Dei iudicio sunt excaecati Iudaei, ut prorsus actum sit de tota natione nec speranda sit ulla restitutio?" Behalten wir aber mit dem h. Augustin die ursprüngliche finale Bedeutung des ἵνα bei, dann ist der Sinn: Sie strauchelten doch nicht bloß deßhalb, um zu fallen? es hatte doch Gott dabei, daß sie strauchelten, nicht bloß den Zweck, daß sie für immer fallen sollten? es war doch an ihr schuldvolles Straucheln ein höherer Endzweck als bloß ihr Fallen geknüpft? Aehnlich der h. Thomas: „Numquid Deus permisit eos offendere solum, *ut caderent*, i. e. propter nullam aliam utilitatem inde consequentem, sed solum volens eos cadere?" Letztere Fassung ist vorzuziehen, weil sich so die Antwort besser anschließt: „Keineswegs; sondern durch ihren Verstoß ward das Heil den Heiden." — Das τῷ αὐτῶν παραπτώματι bezieht sich nicht auf πέσωσιν (Tholuck), sondern auf ἔπταισαν und bezeichnet zugleich dieses πταῖσμα als ein verschuldetes. Daher dem Sinne nach richtig die Vulgata: *illorum delicto*. Paulus will sagen: das schuldvolle Straucheln eines großen Theils der Juden diente nach Gottes weisen Absichten den Heiden zum Heile. Zu ἀλλὰ - - τοῖς ἔθνεσιν

ist γέγονεν zu ergänzen. Die Apostel wandten sich nach dem Auftrage des Herrn (Matth. 21, 43.) mit der Predigt des Evangeliums immer zuerst an die Juden. Von diesen zurückgestoßen gingen sie dann zu den Heiden (vgl. Apstg. 13, 46. 28, 28.). So wurde also geschichtlich das Straucheln der Juden, d. i. ihr Unglaube, den Heiden zum Heile. Hinwieder sollte die Aufnahme der Heiden ihre Rückwirkung auf die Juden äußern, sollte diese antreiben den Heiden gleichzukommen; daher: „um sie (die Juden) zur Nacheiferung zu reizen." Richtig Theophyl.: ἵνα ἡ τῶν ἐθνῶν τιμὴ διάκνουσα τούτους - - πείσῃ προσελθεῖν. Vulgata: *ut illos aemulentur.* i. e. ad aemulationem provocent (vgl. 1 Kor. 10, 22.).

V. 12. Hier fügt der Apostel in Form eines Schlusses a minori ad maius eine andere noch wichtigere Hoffnung hinzu, nämlich daß die endliche Aufnahme der ungläubigen Juden noch heilsamer für die Heidenwelt sein werde. — „Wenn aber ihr Verstoß der Reichthum der Welt (geworden ist) und ihre Einbuße der Reichthum der Heiden, um wie viel mehr (wird) ihre Fülle (der Reichthum der Welt sein)!" Der heil. Thomas erläutert diesen Schluß also: „Bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Iudaeorum magnam utilitatem gentibus contulit; ergo multo maiorem conferet mundo eorum bonum." Paulus will nämlich sagen: Wenn der Unglaube der Juden nach göttlicher Fügung die Veranlassung wurde, daß die heidnische Welt den Reichthum des christlichen Heils empfing, und wenn die geringe Zahl der Juden, die das Christenthum annahm, durch Gottes gnädige Fügung die Ursache wurde, daß eine große Anzahl Heiden in die Kirche eintrat: um wie viel mehr wird da ihre Fülle, d. i. der Eintritt der Gesammtheit der Juden in die Kirche Christi der Welt Heil bringen! — Das Wort ἥττημα, welches sich nur noch LXX Jes. 31, 8. und 1 Kor. 6, 7. findet, ist gleichbedeutend mit dem klassischen ἧττα und bezeichnet zunächst Niederlage in der Schlacht, dann überhaupt Verlust, Einbuße. Die Vulgata übersetzt den Ausdruck dem Sinne nach richtig *diminutio* (die Handschriften der Vulgata haben *deminutio*); denn hier, wo das Wort im Gegensatze zu πλήρωμα, Fülle, Vollzahl, steht, kann es nur den Verlust, die Einbuße in numeri-

scher Beziehung, also die Minderzahl d. h. die Aufnahme in geringer Zahl bezeichnen. Der h. Thomas faßt *diminutio* in der Bedeutung von „Verlust ihrer ursprünglichen Würde als Volk Gottes“: oder als Abstractum pro Concreto: „*Diminutio eorum*, i. e. aliqui minimi et abiecti ex Iudaeis gentes spiritualiter ditaverunt, scil. Apostoli, de quibus dicitur 1 Cor. 1.: *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia.*“ Allein beide Erklärungen passen nicht in den Zusammenhang. Die Ausdrücke κόσμος und ἔθνη sind hier gleichbedeutend.

V. 13 f. Die Lesart schwankt zwischen ὑμῖν γάρ (Tischend.) und ὑμῖν δέ (Lachmann), indem für beide Lesarten bedeutende Zeugen sprechen. Wir ziehen mit der Vulgata erstere als die zum Gedankengange am besten passende vor. Dann will Paulus hier bestätigen, was er eben V. 11. gesagt hat, daß nämlich die Aufnahme der Heiden auch den Zweck habe, die Juden zur Nacheiferung zu reizen. Er wendet sich daher mit τοῖς ἔθνεσιν zunächst an den heidenchristlichen Theil seiner Leser: „Denn euch, den (ehemaligen) Heiden (die ihr vielleicht meinen könntet, nur euch allein gehöre mein Amt, und ich bekümmerte mich gar nicht um die Bekehrung der Juden) sage ich: Insofern ich freilich Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt, ob ich etwa mein Fleisch (d. i. mein Volk) aufreize (zur Nacheiferung), und Einige von ihnen rette.“ — ἐφ' ὅσον mit der Vulgata von der Zeit in dem Sinne von *quamdiu* (vgl. Matth. 9, 15. 2 Petr. 1, 13.) zu fassen, geht nicht wohl an wegen des beschränkenden μέν. Besser nehmen wir es mit Estius als Angabe des Grundes = *in quantum, quatenus* (vgl. Matth. 25, 40.). Nach Apstg. 9, 15. 22, 21. Gal. 2, 7 ff. war dem Paulus vorzugsweise die Heidenwelt als Wirkungskreis zugewiesen; und er suchte, wie er hier sagt, sein Amt durch eifrige Bemühung für die Bekehrung der Heiden zu verherrlichen (δοξάζειν), auch deßhalb, um seine Volksgenossen (μου τὴν σάρκα = τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα 9, 3.) zur Nacheiferung der Heiden anzuregen. — Dem μέν folgt kein ausdrückliches δέ: allein der Gegensatz liegt in dem εἴπως παραζηλώσω κ. τ. λ. Der Apostel will sagen: Ihr Heidenchristen müsset nicht glauben, als ob mein Amt nur euch gehöre; insofern ich freilich Heidenapostel bin, ist mein erstes Augenmerk

auf die Heiden gerichtet, um diese für das Christenthum zu gewinnen, aber indirekt habe ich auch mein Volk im Auge: durch die Bekehrung der Heiden will ich auf die Juden wirken, indem ich sie dadurch anrege, den Heiden nachzueifern. Ich bin zwar der Wirksamkeit nach Heidenapostel, aber der Absicht nach zugleich Judenapostel (vgl. Win. S. 507 f.). Der Plural αὐτῶν geht auf das collektive μου τὴν σάρκα.

V. 15. Begründung des εἴπως παραζηλώσω κ. τ. λ. Der Apostel wünscht sehnlich, durch seine fruchtbare Wirksamkeit unter den Heiden die Juden zur Nacheiferung aufzuregen, und sie so in's Christenthum aufgenommen zu sehen: „Denn wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt war, was wird ihre Aufnahme anders sein als Leben von den Todten?" — War die Verstoßung der Juden vom christlichen Heile (ἀποβολή, eigentlich „Wegwerfung") die Veranlassung, daß die Heidenwelt (κόσμος) in's Christenthum aufgenommen wurde, was wird dann erst die allgemeine Aufnahme der Juden in die Kirche (προσλῆψις) für eine Folge nach sich ziehen? Welche andere als die allgemeine Auferstehung von den Todten. Mit andern Worten: Gab die Verstockung der Juden Veranlassung zur Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt, war sie also der Anfang des Heils für alle Menschen, so wird die allgemeine Aufnahme der Juden in's Christenthum die Vollendung des Heils bezeichnen. Der Eintritt der Auferstehung von den Todten also und somit auch des Endes der Welt ist durch die allgemeine Bekehrung der Juden bedingt. Israels Bekehrung bildet den letzten Akt in dem großen Weltdrama: nicht eher tritt die Vollendung ein, als die Gesammtheit der Juden in's Christenthum aufgenommen ist (vgl. unten V. 25 f.). Hieraus allein ergibt sich schon, welche Wichtigkeit auch jetzt noch die Juden im göttlichen Weltplan haben. In der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden sind die Juden fortwährend von der größten Bedeutung; denn auch in ihrem Falle sind sie noch immer das bevorzugte Volk geblieben. — Wir nehmen also mit Orig., Chrysost., Theodoret., Anselm. u. A. ζωὴ ἐκ νεκρῶν im eigentlichen Sinne für ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Mehrere Exegeten, auch Estius, haben diesen Ausdruck ethisch von geistiger Auferstehung verstanden, und es von der „novitas vitae *et morte peccati*" erklärt. Allein diese Deutung ist schon deßhalb

abzuweisen, weil dann mit diesem Ausdrucke nichts Höheres ausgedrückt wäre als durch das vorhergehende καταλλαγή. Die proverbielle Fassung des Ausdrucks in dem Sinne: Der Eintritt der Juden in's Christenthum werde einen so lebendigen Aufschwung des christlichen Wesens erzeugen, daß es scheinen werde, als ob die Welt von den Todten zum neuen Leben wieder auferstanden sei (Justinian.) — ist matt und flach.

V. 16. Dieser V. enthält in Form eines hypothetischen Schlusses eine Bestätigung der im vorhergehenden V. ausgesprochenen Hoffnung auf die dereinstige Aufnahme des gesammten jüdischen Volkes in's Christenthum. Man kann die Gedankenverbindung etwa so fassen: Das aber hoffe ich, wenn es wahr ist, daß, „wenn der Erstling heilig (d. i. gottgeweiht ist, dann) auch die (ganze) Masse (heilig ist); und wenn die Wurzel heilig (ist, dann) auch die Zweige (heilig sind)." Der Ausdruck ist bildlich, theils aus dem Opferwesen theils aus der Natur entlehnt; allein die Deutung ist streitig. Das Wort ἀπαρχή (Vulg. *delibatio*) bezeichnet überhaupt das Erste, welches von einer Menge Produkte Gott geweiht wird; hier kann es wegen des folgenden φύραμα, die Teigmasse (vgl. 1 Kor. 5, 6 f. Gal. 5, 9.), nur das Erstlingsbrod bezeichnen. Nach 4 Mos. 15, 19—21. mußte nämlich von jedem Gebäcke, wenn der Teig (φύραμα) geknetet wurde, ein Theil vorweggenommen und davon ein Brodkuchen gebacken werden, der durch die Priester Gott dargebracht wurde. Durch dieses Gott geweihte Erstlingsbrod erhielt dann das ganze Gebäck den Charakter der Geweihtheit. Viele Ausleger (Chrysost., Oekum., Estius, Meyer u. A.) verstehen unter beiden Ausdrücken, ἀπαρχή sowohl als ῥίζα, die Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob. Allein natürlicher scheint es, bei diesem gottgeweihten Erstlingsbrode mit Toletus u. A. an die Apostel und ersten Jünger des Herrn zu denken, welche aus der Masse des jüdischen Volkes (φύραμα) Gott zuerst geheiligt wurden. In ihnen wurde implicite die Gesammtheit der Juden Gott geweiht und so zur Aufnahme in's Christenthum bestimmt. In der zweiten Metapher können wir dann allerdings unter ῥίζα nur die Erzväter, unter κλάδοι aber die von ihnen abstammenden einzelnen Juden verstehen. Diese Erzväter waren heilig, gehörten durch ihr Glaubensleben der wahren Theokratie, die in Christo in die Erscheinung

trat, bereits an, waren Mitglieder seiner Kirche, die katholisch ist d. i. alle Zeiten umfaßt; daher haben auch ihre Nachkommen, die einzelnen Juden, die Bestimmung in dieselbe aufgenommen zu werden. In den Erzvätern wurden implicite alle Juden aufgenommen. — Zu ἅγιος bemerkt Thomas, was in unserer Erklärung schon angedeutet liegt: „Apostolus hic non loquitur de *actuali sanctitate* — non enim intendit ostendere Iudaeos incredulos esse sanctos —, sed de sanctitate *potentiali*. Nihil enim prohibet eos reparari in sanctitatem, quorum patres et quorum filii sunt sancti." Aehnlich Estius. In demselben Sinne, von einer theokratischen Heiligkeit, braucht der Apostel das Wort ἅγιος 1 Kor. 7, 14. von den ungetauften Kindern gläubiger Eltern.

V. 17 f.: „Wenn aber Einige von den Zweigen abgebrochen wurden, du aber als ein wilder Oelzweig an ihrer Stelle eingepfropft und mittheilhaft wurdest der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes, so rühme dich nicht wider die Zweige; wenn du dich aber rühmest — nicht du trägst ja die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich." In dem vorigen V. lag bereits der Gedanke angedeutet, daß die Heiden wegen ihrer Aufnahme in's Christenthum sich nicht über die Juden erheben dürfen, da diese in ihren Erstlingen, in ihrer Wurzel bereits Gott geweiht (ἅγιοι) seien. Diesen Gedanken hebt nun der Apostel hier ausdrücklich hervor. Er hält die letztere Metapher vom Baume fest, da dieser das passendste Bild des Reiches Gottes auf Erden, der Kirche, ist. Die Kirche ist dem Apostel ein durch verschiedene Perioden sich entwickelndes Ganze. Ihr Keim wurde in die Erde gesenkt gleich nach dem Sündenfalle durch die Verheißung des Erlösers; die Wurzeln derselben bildeten die Erzväter und Patriarchen durch ihren Glauben an und ihr Hoffen auf den künftigen Erlöser; der Stamm dieses Baumes war die alttestamentliche Theokratie, die Krone aber die Kirche des neuen Bundes. Die Mitglieder der letztern bilden die einzelnen Zweige dieser Krone. Die Juden nun waren wegen ihrer leiblichen Abstammung von den Erzvätern, den Wurzeln dieses Baumes, die natürlichen Zweige desselben, gleichsam die gebornen Mitglieder der christlichen Kirche. Aber wegen ihres Unglaubens wurden sie abgebrochen von diesem Baume Gottes, und an ihre

Stelle wurden die gläubigen Heiden eingepfropft, die auf dem wilden Oelbaume gewachsen waren und nun veredelt wurden. — Schön vergleicht der Apostel das vorchristliche Heidenthum, dem Judenthum gegenüber, mit dem wilden Oelbaume. Denn im Heidenthume war die Menschheit ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten überlassen; es war ein wildwachsender Baum, der zwar Blüthen und zwar zum Theil herrlich-glänzende Blüthen in Kunst und Wissenschaft, in menschlicher Bildung und Weisheit trieb; aber es waren taube Blüthen, die nie zu Früchten reifen konnten. Das Judenthum hingegen war ein Baum, der von Gott selbst gepflanzt und unter seiner beständigen Zucht und Pflege veredelt war, und der als letzte und höchste Blüthe die allerseligste Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, trug. — Daß Paulus hier nur von einigen Zweigen (τινές) spricht, die abgebrochen wurden, da er doch von den Juden seiner Zeit füglich hätte sagen können die meisten, darin wollen Einige eine zarte Schonung finden. Allein, indem der Apostel den mächtigen Baum der durch Verheißung und Glauben geheiligten Theokratie, bestehend aus den Patriarchen und allen Gläubigen des alten Bundes und allen gläubigen Juden seiner Zeit, anschaut, schwindet gleichsam vor seinem Blicke die Zahl der abtrünnigen Juden zusammen (Philippi). — Das Wort ἀγριέλαιος nimmt man am besten als Adjektiv = ἐκ τῆς ἀγριελαίου: „du aber, Heidenchrist, vom wilden Oelbaum seiend." Die Vulg., welche *oleaster* übersetzt, hat es als Substantiv, statt des gewöhnlichen ἀγριελαία, genommen. Dann ist oleaster soviel als *surculus oleastri*. Das ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς kann sowohl heißen: „eingepfropft wurdest unter ihnen", nämlich den Zweigen des edlen Baumes, als auch: „eingepfropft wurdest an ihrer, nämlich der abgebrochenen Zweige Stelle" (Chrysost. εἰς τὰ ἐκείνων ἔστηκας, Thom. „*in illis* i. e. loco eorum"). Letztere Fassung verdient den Vorzug, weil τῶν κλάδων V. 18. wieder die abgebrochenen Zweige sind. Nach der hier gegebenen Darstellung werden wilde Zweige in den edlen Baum gepfropft, statt daß sonst gewöhnlich edle Reiser in wilde Bäume gesetzt werden. Allein der Oelbaum hat, wie uns ältere und neuere Reisende berichten, das Eigenthümliche, daß wilde Reiser auf einen edlen Stamm gepfropft sich veredeln und den alternden Oelbaum verjüngen, so daß also auch die Darstellungsform des

Apostels völlig gerechtfertigt erscheint. — *καὶ συγκοινωνὸς - - ἐγένου*, d. i. durch diese Einverleibung wurdest du, Heide, ein wahrer und ächter Nachkomme der Patriarchen und der Gnaden der Kirche mittheilhaft. Das *σου* in *συγκοινωνός* bezieht sich auf die stehengebliebenen Zweige des edlen Oelbaumes, auf die Gläubigen aus dem Judenthume (vgl. Eph. 3, 6.). — V. 18. Vor *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις* können wir (vgl. Win. S. 546) *ἀλλ' ὅτι* ergänzen: „so bedenke, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel dich trägt", d. h. bedenke, daß dein Heil abhängig ist von der geistlichen Gemeinschaft mit den Patriarchen der Juden, von deiner geistlichen Abstammung von diesen, da du vermöge deines heidnischen Volksthumes nie zu demselben gelangt wärest. Erkennst du aber dieß, so wirst du selbst gegen die ungläubigen Juden keine Verachtung hegen, weil diese durch ihre natürliche Abstammung von den Patriarchen immer einen Vorzug vor den Heiden haben. Im Grunde sagt hier Paulus dasselbe, was Christus (Joh. 4, 22.) zu dem samaritischen Weibe sprach: „Das Heil kommt von den Juden." Zugleich haben wir hier einen Commentar zu der uralten Weissagung Noe's über seine Söhne (1 Mos. 9, 26 f.): „Gebenedeit sei der Herr, der Gott Sem's; Chanaan sei sein Knecht! Gott breite Japhet aus, er wohne in den Hütten Sem's", d. h. Japhet's Nachkommen sollen aufgenommen werden in die Gemeinschaft des Heils, das aus Sem's Schooße hervorgehen wird. — *κατακαυχᾶσαι* ist die ursprüngliche, nicht contrahirte Form der zweiten Person Präs. Passiv (vgl. Win. S. 70.).

V. 19 ff. Paulus schneidet hier eine Einrede ab, die der Heidenchrist, das vorhergehende *ἡ ῥίζα σέ* zu seinem Vortheil anwendend, hätte machen können: „Du wirst nun (um deine stolze Erhebung über die ungläubigen Juden zu rechtfertigen) sagen: Es wurden die Zweige abgebrochen, damit ich eingepfropft würde", d. i. Gott hat die ungläubigen Juden grade deßhalb verworfen, um uns Heiden Platz zu machen. Gut erläutert der h. Thomas: „*Fracti sunt rami, ut ego inserar*, i. e. ad hoc Deus permisit Iudaeos a fide excidere, ut ego ad fidem intrarem. Nullus autem sustinet detrimentum unius rei nisi propter rem pretiosiorem et magis dilectam, sicut medicus permittit infirmitatem in pede, ut sanet oculum. Sic igitur *ex hoc ipso* videtur Gentili-

tas esse pretiosior et magis Deo accepta quam Iudaea. — V. 20. Mit *καλῶς* „gut!“ gibt der Apostel das Faktum, nämlich die Einpfropfung der Heiden an die Stelle der ausgebrochenen jüdischen Zweige, zu; aber nicht den Causalnexus, welcher in der Einrede ausgedrückt ist. Diesen negirt er durch das Folgende: „Des Unglaubens wegen wurden sie ausgebrochen, du aber stehst (nämlich als Zweig auf dem Oelbaume) wegen des Glaubens.“ — *τῇ ἀπιστίᾳ, τῇ πίστει* sind Dative des Grundes (vgl. Gal. 6, 12. Kol. 1, 21. s. Win. S. 193.). Also nicht deßhalb, um den Heiden Platz zu machen, sind die Juden verstoßen, sondern wegen ihres Unglaubens; und die Heiden sind nicht aufgenommen wegen des Ausfalles jener, sondern wegen ihres Glaubens. Verfällt also der ehemalige Heide wieder in den Unglauben zurück, so wird auch er wieder ausgebrochen werden. Daher die Ermahnung, allen Selbstdünkel und alle falsche Sicherheit aufzugeben, und in Furcht und Zittern das Heil zu wirken: „Thue nicht übermüthig, sondern fürchte!“ — Begründet wird dann diese Ermahnung V. 21. durch das Loos der Juden selbst: „Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont hat, so wird er auch deiner nicht schonen.“ Hat Gott der Juden, der natürlichen Mitglieder seiner Kirche, nicht geschont, sondern sie wegen ihres Unglaubens verworfen, so wird er gewiß auch der Heidenchristen nicht schonen, wenn sie vom Glauben abtrünnig werden. Und der Glaube ist eine Gnade Gottes, die leicht verloren gehen kann. — *τῶν κατὰ φύσιν κλάδων*, d. i. der naturmäßigen, nicht eingepfropften Zweige (s. Win. S. 174.). — Lachmann hat nach A. B. C. Sinait. bloß *οὐδὲ σοῦ φείσεται*. Lesen wir aber mit der Recepta und Vulgata: *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται*, *ne forte nec tibi parcat*, so ist, um das *μήπως* zu erklären, in Gedanken ein „so fürchte ich“, oder „so steht zu fürchten“, zu ergänzen (s. Win. S. 421. 447. 527.). Die Ausdrucksweise wird so milder und schonender.

V. 22 f. Aus dem vorher Gesagten folgert nun Paulus die Aufforderung zur Betrachtung der Güte und Strenge Gottes, die sich in dem Loose der Juden und Heiden offenbart. Diese Betrachtung soll alle Selbstüberhebung der gläubig gewordenen Heiden verbannen. „Siehe also die Güte und Strenge Gottes! Gegen die Gefallenen (offenbart sich) die Strenge,

gegen dich aber die Güte Gottes, wenn du dich erhältst in der Güte; sonst wirst auch du ausgehauen werden. Auch jene aber, wenn sie nicht verharren im Unglauben, werden eingepfropft werden; denn Gott ist mächtig, sie wiederum einzupfropfen." — Statt *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία - - χρηστότης θεοῦ* hat die Recepta mit der Vulgata den Accusativ *ἀποτομίαν* und *χρηστότητα*: dann ist die Construktion regelmäßig. Allein grade diese Regelmäßigkeit macht die Lesart kritisch verdächtig; deßhalb haben Lachmann und Tischendorf nach A. B. C. Sinait. den Nominativ aufgenommen, zu welchem dann ein *ἐστί* zu ergänzen ist: Gegen die ungläubigen Juden (die der Apostel hier *πεσόντας* nennt, weil er sie als ausgehauene und vom Baum abgefallene Zweige denkt) ist d. h. offenbart sich Gottes Strenge, seine Gerechtigkeit, indem er sie wegen ihres Unglaubens verwarf; gegen die Heidenchristen aber thut sich kund seine Güte, seine Gnadenhuld, indem er sie ohne ein Verdienst von ihrer Seite aus bloßer Gnade in das Christenthum aufgenommen hat. Allein diese Güte Gottes gegen den Heidenchristen besteht nur so lange, als dieser freithätig in der Güte Gottes, d. i. in seiner Gnade verharret, also den Glauben festhält. Fällt er aus diesem Gnadenstande heraus, dann kehrt sich auch gegen ihn die Strenge Gottes, er wird abgehauen vom Baume der Kirche; wohingegen der Jude, wenn er sich gläubig zu Christus hinwendet, wieder eingepfropft wird. Denn Gott hat die Macht, die abgebrochenen dürren Zweige wieder neu zu beleben. — Also die Gnade Gottes und der freie Wille des Menschen müssen zusammenwirken, wenn der Mensch zum Heile in Christo gelangen und darin Bestand haben soll; und der Satz Calvins, daß der Mensch die einmal empfangene Rechtfertigungsgnade nicht wieder verlieren könne, steht in direktem Widerspruche mit diesen Worten des Apostels. S. Conc. Trid. sess. VI. de justif. can. 23. Dölling. Reformat. Bd. 3. S. 574 ff.

V. 24.: „Denn wenn du aus dem von Natur wilden Oelbaume ausgehauen und gegen die Natur in den edlen Oelbaum eingepfropft wurdest, um wie viel mehr werden diese, die natürlichen (Zweige), eingepfropft werden in ihren Oelbaum." — Zu *οἱ κατὰ φύσιν* ist aus dem vorhergehenden *κλάδοι* zu ergänzen. — Ge-

wöhnlich werden diese Worte als ein argumentum a minori ad majus zur Begründung des unmittelbar vorhergehenden δυνατὸς - - ἐγκεντρίσαι αὐτούς gefaßt: „Gott kann die Juden wieder einpfropfen, denn u. s. w." Allein, daß seine Leser an der Macht Gottes hierzu zweifelten, hat der Apostel gewiß nicht vorausgesetzt. Richtiger ist es daher, wenn Andere (Tholuck, Meyer) diesen Satz als eine nähere Erläuterung des vorhergehenden ἐγκεντρισθήσονται nehmen: Sind, will Paulus dann sagen, die Heiden, welche als solche ihrer Natur nach (κατὰ φύσιν) in gar keiner Verbindung mit dem Gottesreiche standen, also ihrem religiös-sittlichen Zustande zuwider (παρὰ φύσιν) Glieder des Gottesreiches geworden, um wie viel mehr ist da zu hoffen, daß auch die Juden, die vermöge ihrer Abstammung die gebornen, die natürlichen Mitglieder dieses Gottesreiches sind, dereinst zur Theilnahme an demselben gelangen werden.

V. 25 ff. Was der Apostel eben nur als Hoffnung ausgesprochen hat, das kündigt er hier feierlich und mit aller Bestimmtheit als gewiß an: Israel wird als Volk sich nicht immer gegen den Ruf der göttlichen Gnade verschließen; seine Verstockung wird nur so lange dauern, bis die Heiden in ihrer Vollzahl in die christliche Kirche werden eingetreten sein; dann wird auch das ganze Israel in die Erlösung durch Christus eintreten und so gerettet werden. Paulus wird hier ein Prophet über Israels Zukunft und die Worte, die er hier spricht, verbreiten Licht über so manche prophetische Stellen des A. T., in welchen ebenfalls, nur verhüllt, die Zukunft des jüdischen Volkes angedeutet wird. Man vergleiche besonders Ezechiel Kap. 37. Dieser Prophet sah einst im Gesicht ein Feld voll von Todtengebeinen, und der Herr sprach zu ihm: „Du Menschenkind, meinest du auch, daß diese Beine wieder lebendig werden mögen?" Und der Prophet weissagte, wie ihm geboten war; siehe, da rauschte es und regte sich's, und die Gebeine kamen wieder zusammen, und es wuchsen Adern und Fleisch darauf, und es kam Odem in sie, und sie wurden wieder lebendig und richteten sich auf ihre Füße u. s. w. Und der Herr sprach: „Du Menschenkind, diese Gebeine sind das Haus Israel." Zu diesen Worten des Propheten bildet unsere vorliegende Stelle den besten Commentar. — „Denn nicht will ich, daß euch unbekannt sei, Brüder, dieses Geheimniß,

damit ihr euch nicht selbst weise dünkt, daß die Verstockung theilweise Israel widerfahren ist, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist." — *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ist die gewöhnliche Formel, wodurch der Apostel etwas Neues und Wichtiges ankündigt (vgl. 1, 13. 1 Kor. 10, 1 u. a. St.); das *γάρ* führt die Bestätigung der vorher ausgesprochenen Hoffnung ein. Das Wort *μυστήριον* gebraucht Paulus hauptsächlich von den göttlichen Rathschlüssen in Beziehung auf das messianische Reich und seine Entwickelung, Rathschlüsse, die ihm durch eine specielle Offenbarung enthüllt wurden (vgl. 1 Kor. 15, 51. Eph. 3, 4. 5.). Den Begriff des Unbegreiflichen, den der spätere Sprachgebrauch mit diesem Worte verband, hat es in der h. Schrift nicht. Demnach bezeichnet *μυστήριον* hier so viel als *ἀποκάλυψις μυστηρίου* (16, 25. 1 Kor. 2, 7—10.). Dieses Mysterium, dessen Inhalt der Apostel mit *ὅτι πώρωσις - - εἰσέλθῃ* angibt, will er ihnen kund thun, damit sie nicht den selbstgefälligen Wahn hegen (*ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι*), als ob die jetzt verstockten Juden auf immer von Gott verstoßen seien. Das *ἀπὸ μέρους* gehört zu *πώρωσις — γέγονεν*: nicht ganz Israel ward verstockt, sondern nur der größte Theil. Das *γέγονεν* erhält seine Deutung aus V. 8. und V. 20.: geschehen ist diese Verblendung durch den freiwilligen Unglauben der Juden, und durch die daraus folgende Entziehung der Gnade Gottes. Den Ausdruck *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* erklärt Theophylakt richtig durch *πάντες οἱ προεγνωσμένοι ἐθνικοί*. Zu dem *εἰσέλθῃ* ist zu ergänzen *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, i. e. *εἰς τὴν ἐκκλησίαν* (vgl. Matth. 7, 13. Luk. 11, 52. 13, 24.). — V. 26 f.: „Und so wird ganz Israel gerettet werden nach dem, was geschrieben ist: „„Es wird kommen aus Sion der Retter, er wird abwenden Gottlosigkeit von Jakob; und das ist für sie der Bund von mir, wenn ich ihre Sünden weggenommen haben werde."" Wir fassen diesen Satz (mit Meyer) selbstständig; dann tritt dieses große Endergebniß gewichtiger ein, als wenn wir ihn (mit Lachm. und Tischend.) noch von *ὅτι* abhängig sein lassen. Die Vulgata hat: *donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel salvus fieret.* — *καὶ οὕτως*, d. i. und dann, wenn die Vollzahl der Heiden in die Kirche eingetreten ist (vgl. 1 Kor. 11, 28.). Es steht *πᾶς* im

Gegensatze zu dem vorhergehenden ἀπὸ μέρους: Israel in seiner Gesammtheit. Wir müssen immer festhalten, daß Paulus hier von Israel und der Heidenwelt als Nationen spricht; die Bekehrung aber von Nationen als solchen schließt die aller einzelnen Individuen nicht nothwendig ein. Daher ist πᾶς hier nicht mit Einigen zu urgiren; noch weniger ist der Ausdruck πᾶς Ἰσραήλ mit Andern von dem geistlichen Israel, bestehend aus den Auserwählten unter Juden und Heiden (vgl. Gal. 6, 16.), zu verstehen. — Diese seine Weissagung findet nun der Apostel schon angedeutet in einer prophetischen Stelle bei Jes. 59, 20 f., die er frei nach den LXX und mit Zuziehung einiger Worte aus Jes. 27, 9. citirt. Unter ὁ ῥυόμενος, hebräisch גּוֹאֵל (von גָּאַל, „lösen, losmachen", also) Erlöser, versteht der Prophet, ebenso wie hier der Apostel, den Messias; dieser wird von Sion, d. i. aus dem Volke Israel, dessen theokratischer Mittelpunkt Sion ist, ausgehen. Statt ἐκ Σιών haben die LXX ἕνεκεν Σιών nach dem hebr. לְצִיּוֹן, „für Sion." — In dem folgenden ἀποστρέψει κ. τ. λ. liegt der Nachdruck auf ἀπὸ Ἰακώβ: von Jakob, d. i. von Israel als Nation wird der Messias die Gottlosigkeit, die Verstocktheit wegnehmen; und dann wird Gott mit diesem Volke einen Bund errichten, dessen Inhalt und Bedingung zugleich die Sündenvergebung ist. In dem καὶ αὕτη ἡ διαθήκη V. 27. weiset αὕτη auf das folgende ὅταν ἀφέλωμαι κ. τ. λ. hin. Den Worten nach liegt in diesem ὅταν ἀφέλωμαι κ. τ. λ. zunächst nur die Bedingung des Bundes Gottes mit den Menschen ausgesprochen, dem Sinne nach aber zugleich auch der Inhalt. Das Wesen dieses Bundes besteht eben in der Vergebung der Sünden: „in eo testamentum hoc implebitur quod auferam peccata non aliquorum e populo sed totius populi" (Estius).

V. 28 ff. Der Apostel fügt nun die Gründe hinzu, welche für die dereinstige Berufung Israels sprechen, und der erste Grund ist ihm die ursprüngliche Erwählung Israels: „In Beziehung auf das Evangelium sind sie zwar verhaßt um euretwillen; in Beziehung auf die Auswahl aber sind sie geliebt wegen der Väter." — Als Subjekt ist hier οἱ Ἰουδαῖοι zu ergänzen, und ἐχθροί wegen des Gegensatzes,

worin es zu dem folgenden ἀγαπητοί scil. θεοῦ steht, im passiven Sinne zu nehmen und θεῷ zu supplieren. Also, insofern die Juden gegen das Evangelium sich verstockt haben, sind sie bei Gott verhaßt, und zwar δι' ὑμᾶς, d. i. um der Heidenchristen willen, damit nämlich diese durch den Unglauben Jener zum Heile gelangen (vgl. V. 11.); insofern sie aber in ihren Stammvätern als das auserwählte Volk auserkoren sind (s. zu V. 2.), wendet Gott ihnen noch immer seine Liebe zu. Der Apostel will somit sagen: Wenn auch die Juden jetzt wegen ihrer Verstockung gegen das Evangelium bei Gott verhaßt sind, so sind sie doch noch immer das in ihren Vätern auserwählte und geliebte Volk Gottes. Die Verheißungen also, die Gott diesem Volke in seinen Vätern gab, werden noch in Erfüllung gehen, auch die Juden werden als Volk noch zum Heile gelangen. Zur Begründung dessen beruft sich der Apostel V. 29. auf die Unveränderlichkeit Gottes: „Denn nicht der Reue unterworfen (d. i. keiner Zurücknahme fähig, vgl. 2 Kor. 7, 10., Vulg. *sine poenitentia*) sind die Gnadenerweisungen und die Berufung Gottes", d. h. wenn Israel sich auch jetzt noch gegen die Gnade und die Berufung Gottes, die ihm als dem auserwählten Volke Gottes zu Theil wurde, verstockt, so wird sie doch noch ihre Wirkung haben. Die Berufung wird bei Israel als Volk noch in Erfüllung gehen, da Gott sein Wort nicht zurücknimmt. — χαρίσματα ist der allgemeine Begriff, der hier durch κλῆσις näher bestimmt wird.

V. 30 ff. Diese dereinstige Aufnahme des jüdischen Volkes in das christliche Heil ist zweitens von der Gnade Gottes um so eher zu hoffen, als diese sich bereits an den Heiden verherrlichet hat. Der Apostel faßt hier wieder die Juden und Heiden jedesmal als Totalganzes und sagt: „Denn wie ihr (Heidenchristen) einst ungehorsam waret gegen Gott (und aus diesem Ungehorsam nach 1, 18 ff. der Unglaube entsprang), nun aber aus Gnaden aufgenommen wurdet durch ihren Ungehorsam (d. i. weil die Juden ungehorsam, ungläubig waren, vgl. V. 11 f. 15. 19 f. 28.), so sind auch sie (die Juden) jetzt ungehorsam, damit auch sie (angeeifert, vgl. V. 11.) durch eure Begnadigung (dereinst) begnadigt werden." — ἵνα ist hier in seiner ursprünglichen finalen

Bedeutung festzuhalten: Gott ließ den zeitweiligen Ungehorsam der Juden zu in der Absicht, damit auch sie einst die Barmherzigkeit Gottes an sich erfahren. Das τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ziehen Viele (auch Lachm.) zu ἠπειθήσαν: „so sind auch sie jetzt ungehorsam zu eurer Begnadigung"; oder nach Estius: „increduli fuerunt vestrae misericordiae; credere enim noluerunt Iudaei, beneficium Dei per Christum ad gentiles pertinere." Allein der Parallelismus und der Gegensatz fordert es, daß wir es zum folgenden ἵνα ἐλεηθῶσιν ziehen; τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει steht dem τῇ τούτων ἀπειθείᾳ gegenüber, und geht nur des Nachdrucks wegen dem ἵνα vorher (vgl. 2 Kor. 2, 4. 12, 7. Gal. 4, 10. Kol. 4, 16.). Da dem Apostel der Glaube ein Gehorsam, der Unglaube ein Ungehorsam ist, so ist hier ἀπειθεῖν dem Sinne nach nicht von ἀπιστεῖν und ἀπείθεια nicht von ἀπιστία verschieden. Noch ist zu bemerken, daß die Vulgata den ersten Theil des V's übersetzt: *ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam.* Dieß erklärt der h. Thomas so: „*non crediderunt in vestram misericordiam*, i. e. in gratiam Christi, per quam misericordiam consecuti estis, vel: non crediderunt, ut per hoc pervenirent in vestram misericordiam." — Also auch die Juden hat Gott, wie früher die Heiden, in Unglauben und Verstockung sinken lassen, um zuletzt Allen durch seine Gnade zu helfen, und damit Alle, Juden sowohl als Heiden, ihr endliches Heil nicht sich, sondern der Gnade Gottes zuschreiben. „Denn", fügt der Apostel V. 32. die vorhergehende Parallele begründend und damit zugleich das Ganze abschließend hinzu, „Gott hat Alle in Ungehorsam eingeschlossen, um Alle zu begnadigen." Das Verb. συγκλείειν εἴς τι oder ὑπό τινος entspricht ganz dem hebräischen הסגיר mit ל oder בְּיַד: „insgesammt preisgeben in oder unter die Gewalt Jemandes." Auch Gal. 3, 22. gebraucht der Apostel dieses Wort, um die Allgemeinheit der Sünde zu bezeichnen: συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν. Dem allgemeinen Sinne nach ist συνέκλεισε nicht von dem παρέδωκε 1, 24. verschieden (s. zu 9, 18. 11, 8.), wie denn auch die LXX das hebr. הסגיר bald durch συγκλείειν bald durch παραδιδόναι übersetzen (vgl. 5 Mos. 32, 30. Job 16, 11. Ps. 77, 50.). — Die Vulg. hat: *conclusit*

enim Deus omnia (nach der wahrscheinlich aus Gal. 3, 22. herübergenommenen Lesart τὰ πάντα) *in incredulitate.* Unter τοὺς πάντας sind nicht alle einzelnen Individuen (Origen.), sondern nach dem Contexte alle Nationen, die Massen der Juden und Heiden, zu verstehen. Thomas: „*omnes* non est extendendum ad omnes homines singulatim, sed ad omnia genera hominum." Estius: „*omnes* comprehendit utrumque populum, i. e. utriusque populi multitudinem, non utriusque singulos." Mit Unrecht haben Origenes u. A. in dem ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ die Idee von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων finden wollen. *) — Wie nun Gott die Juden dem Ungehorsam und dem Unglauben preisgegeben, hat Paulus oben V. 8 ff. hinreichend gesagt; von den Heiden aber erklärte er dieß in der Schilderung, welche er oben 1, 18 ff. von der Genesis des Heidenthums gab. Gott ließ zuerst die Heiden, dann zur Zeit Christi auch die Juden ihre eigenen selbstgemachten Wege wandeln; aber unter Gottes gnädiger Leitung führen alle diese Wege dennoch zuletzt zu dem Ziele, welches Gott dem Menschen gestellt hat, zu Christus. Zuerst waren es die Heiden, welche, als der verlorne Sohn im Evangelium, aus dem Vaterhause sich entfernten und, von der väterlichen Zucht und Aufsicht entlassen, in der Fremde ihre geistliche Mitgift liederlich verpraßten, bis zuletzt die geistige Noth sie zwang, in Christo wieder zum Vater zurückzukehren. Dann waren es die Juden, welche, indem sie in Jesu den Messias und Erlöser von sich stießen, als dürre Zweige vom Baume des Reiches Gottes abgebrochen wurden. Denn die Hoffnung auf den kommenden Mes-

*) Was der Apostel hier von Juden und Heiden sagt, das bezieht Luther auf die Christen, und er führt diesen Ausspruch des Apostels an zum Beweise seines Satzes, daß alle guten Werke des Christen Todsünden seien. Damit er aber den Apostel dieß klarer aussprechen lasse, nimmt er wiederum zur Fälschung des Textes seine Zuflucht: „Es soll Niemand daran zweifeln, daß alle unsere guten Werke Todsünden sind, so sie nach Gottes Gericht und Ernst geurtheilt, und nicht allein aus Gnaden für gut angenommen werden, auf daß bestehe der Spruch Pauli: die Schrift beschleußt uns alle unter die Sünde, auf daß alle Welt für Gott schuldig werde." Das „uns" ist hier Zusatz Luthers. S. Döllinger, die Reformat. 3. Bd. S. 160.

sias war die Seele des Judenthums. Als daher jener, nachdem er wirklich erschienen war, von Israel im großen Ganzen zurückgestoßen wurde, da ward das Judenthum zum todten Leichnam, der dann in der Zerstörung Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, seine furchtbar-ernste Bestattung erhielt. Aber Gott wird, wie uns hier der Apostel belehrt, auch diesen dürren Zweig wieder einpfropfen, er wird dem Leichnam den Odem des Lebens wieder einhauchen und ihn zu neuem Leben erwecken. Dieser Wiedererweckung des Judenthums wird dann die allgemeine Auferstehung von den Todten und damit das Ende der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden folgen. Die Sage von dem ewigen Juden, der rastlos durch die Jahrhunderte getrieben, nicht eher Ruhe finden kann, bis der Herr, den er gelästert hat, wiederkommt, hat also einen tiefen Sinn. Israel selbst, wie es jetzt bereits achtzehn Jahrhunderte ohne Vaterland, ohne Cultus, überall und nirgends, geisterhaft durch die Weltgeschichte wandelt, ist dieser ewige Jude. — Hiermit hat nun Paulus für sich und seine Leser ein beruhigendes und trostreiches Ergebniß gewonnen: Das Judenthum ist in seinem Kerne bereits in's Christenthum aufgenommen; und wenn der größte Theil dieses Volkes sich auch freiwillig vom christlichen Heile ausgeschlossen hat, so hat diese Ausschließung unter Gottes gnädiger Führung zum Heile der Heidenwelt gereicht. Aber auch das zur Zeit noch verstockte Judenthum wird dereinst in seiner Gesammtheit in's Christenthum aufgenommen werden. Dann wird in Erfüllung gehen das Wort des Propheten Hoseas 3, 5.: „Darnach werden sich die Kinder Israel bekehren und den Herrn ihren Gott und ihren König David (Christum) suchen und werden den Herrn und seine Gnade ehren in der letzten Zeit." Dieser Blick in die Geschichte des Reiches Gottes im großen Ganzen, diese Betrachtung des so wunderbar in einander geschlungenen Gewebes der göttlichen Führung begeistert den Weltapostel zu einem erhabenen Hymnus auf die Güte und Weisheit Gottes

V. 33 ff.: „O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unausspürbar seine Wege? Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Oder wer

ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm zuvor gegeben, daß ihm wiedervergolten werde? Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist Alles. Ihm die Ehre in Ewigkeit! »Amen!" — Die Vulgata hat mit mehreren Kirchenvätern das *καί* hinter *πλούτου* nicht gelesen; denn sie übersetzt: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* Dann sind die Genitive *σοφίας* und *γνώσεως* abhängig von *πλούτου*, und *βάθος πλούτου* ist = *βαθὺς πλοῦτος*: „O tiefer Reichthum der Weisheit und Erkenntniß Gottes!" Lesen wir aber *πλούτου καὶ σοφίας κ. τ. λ.* dann sind alle drei Genitive koordinirt und von *βάθος* abhängig. Mit *βάθος πλούτου* will dann der Apostel wohl nichts anders bezeichnen, als den unendlichen Reichthum der göttlichen Gnade und Güte, die sich in der Begnadigung der Heiden und Juden kund thut. Paulus braucht das bloße *πλοῦτος* mehrmals in dem Sinne, daß es speciell den Gnadenreichthum Gottes oder Christi bezeichnet (vgl. 10, 12. Phil. 4, 19. Ephes. 3, 8.). Das *σοφία* ist die Alles auf's Beste regierende und zum Ziele führende Weisheit Gottes (vgl. Eph. 3, 10.); *γνῶσις* aber die Kenntniß der Mittel und Wege, die zu diesem Ziele führen. Alle drei Ausdrücke beziehen sich hier auf die göttliche Weltregierung und speciell auf die Heilsökonomie. Der Apostel hat so eben mit großartigem prophetischen Blick die Geschichte des irdischen Reiches Gottes überschaut und gesehen, wie Gott selbst das Böse, die Verstockung der Juden, in seinen Heilsplan zu verflechten, wie er zuletzt Alle, Juden sowohl als Heiden, zu Einem Ziele hinzuführen weiß; das reißt ihn zur Bewunderung der göttlichen Güte, Weisheit und Erkenntniß hin; er kann für sein aufgeregtes Gemüth zuerst nur Worte des staunenden Ausrufes finden. — Das Folgende: *ὡς ἀνεξερεύνητα - - αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*, charakterisirt die göttliche *σοφία* und *γνῶσις* näher: Unerforschlich sind seine Gerichte, die er in seiner Weisheit zuerst über die Heiden, dann auch über die verstockten Juden ergehen ließ, nach welchen er erst die Heiden, dann die Juden verstieß; unausspürbar sind seine Wege, auf welchen er in seiner Erkenntniß Juden sowohl als Heiden zu Einem Ziele führt. Diese Wege Gottes wenigstens in etwa, soweit es dem schwachen menschlichen Auge möglich ist, auszuspüren und aufzudecken ist die eigentliche Auf-

gabe des Geschichtforschers. — Das Adjekt. ἀνεξιχνίαστος (von ἴχνος, *vestigium*), *impervestigabilis*, übersetzt die Vulgata hier und auch Eph. 3, 8. durch *investigabilis*, da es doch eigentlich *in*vestigabilis heißen müßte. — Diese unermeßliche Tiefe des Gnadenreichthums Gottes, diese Unerforschlichkeit seiner Weisheit und Unausspürbarkeit seiner Erkenntniß erläutert Paulus in den folgenden drei Fragen, V. 34 f., mit Worten aus dem A. T., die er zu den seinigen macht. Die erste Frage bezieht sich auf die σοφία Gottes und ihre unerforschlichen Gerichte, die zweite auf die göttliche γνῶσις und ihre unausspürbaren Wege; beide sind aber hergenommen aus Jes. 40, 13. und fast ganz genau nach den LXX citirt: Wer ist je in die Weisheit Gottes denkend eingedrungen und hat seine Gerichte, wonach er den Einen auserwählt, den Andern sich verstocken läßt, die Heiden zum Heil in Christo führte und die Juden der Verblendung anheim gab, erforscht? Wer ist je in der Auswahl der Mittel und Wege, wodurch Gott Alle, Juden sowohl als Heiden, zum Heile führen will, sein Rathgeber gewesen? — Die dritte Frage, V. 35., bezieht sich dann auf das βάθος πλούτου, auf die unergründliche Tiefe der Güte Gottes, die in der Rechtfertigung der Juden und Heiden sich kund gibt; sie ist der Stelle Job 41, 3. nach dem hebräischen Texte, nicht nach den LXX (41, 11.), nachgebildet. Der Apostel will mit dieser Frage sagen: Keiner hat irgendwie einen Rechtsanspruch auf die Aufnahme in's Christenthum; sie ist reine unverdiente Gnade Gottes. In dem καὶ ἀνταποδοθήσεται ist καί, wie häufig das hebräische ו, mit „daß" zu übersetzen. — Diese letzte Frage wird dann V. 36. aus dem Verhältnisse Gottes zur Creatur begründet: Niemand hat Gott zuvor gegeben u. s. w.; denn Gott ist der Urgrund (ἐξ αὐτοῦ), die vermittelnde Ursache (δι' αὐτοῦ) und das letzte Ziel (εἰς αὐτόν, Vulg. *in ipso*) von Allem; Alles also ist von ihm abhängig und Er unabhängig von Allem, was außer ihm da ist. Mit Recht haben viele Kirchenväter in dieser dreifachen Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Creatur eine Beziehung auf die Trinität gefunden. Alle Dinge haben ihr Sein aus dem Vater als dem Urgrunde (ἐξ), ihr Dasein durch den Sohn, durch welchen als vermittelnde Ursache (διά)

Alles erschaffen wurde, und ihr Ziel (εἰς) im h. Geiste, der die Creatur wieder mit dem Vater vereint (vgl. 1 Kor. 8, 6.). Außerdem stehen aber die drei Präpositionen auch noch in Beziehung auf die vorhergenannten drei Attribute: ἐξ αὐτοῦ entspricht dem βάθος πλούτου, δι' αὐτοῦ der σοφία und εἰς αὐτόν der γνῶσις. In ἡ δόξα bezeichnet der Artikel die ihm gebührende Ehre. Vgl. 16, 27. Gal. 1, 5.

Zweiter, paränetischer Theil.

(12, 1 — 16, 27.)

Wie in allen seinen Briefen, die er an Gemeinden richtet, so läßt auch hier Paulus der dogmatischen Abhandlung praktische Belehrungen und Ermahnungen folgen. Diese sind dann als Folgerungen aus den dort gegebenen dogmatischen Erörterungen, als genauere Anwendungen der vorher aufgestellten Glaubenssätze auf die mannigfachen Verhältnisse des kirchlichen und bürgerlichen Lebens zu betrachten, und schließen sich ihnen genau an. Sie sind in unserm Briefe, wie es auch in der Natur der Sache lag, theils allgemeiner Art: allgemeine Grundbestimmungen für die Ausbildung der christlichen Gesinnung und Gesittung im engern kirchlichen und weitern socialen Leben, theils beziehen sie sich auf die besondern Bedürfnisse der römischen Gemeinde. Den Schluß des ganzen Briefes bilden dann persönliche Nachrichten, Empfehlungen, Grüße und zuletzt eine Doxologie.

§. 15. Allgemeine, das christliche Leben überhaupt betreffende Ermahnungen und Belehrungen.

12, 1—21.

V. 1 f. Der Apostel beginnt seine Paräneſe mit der allgemeinen Ermahnung zu einem religiös-sittlichen Leben überhaupt: Das Leben der Christen soll innerlich und äußerlich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein; kämpfen sollen sie gegen die Welt und sich bemühen, den Willen Gottes immer besser zu erkennen und in ihrem Wandel auszuprägen. Ueber die Ausdrucksweise dieses ganzen Kapitels bemerkt Grotius treffend: „Est totum hoc caput Isocraticum, adeo densa habet *ἰσόχωλα* et *ἀντίθετα*.“ Aehnlich Erasmus. — „Ich ermahne euch also, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes, darzu-

stellen eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, welches euer geistiger Gottesdienst ist; und bildet euch nicht nach dieser Welt, sondern gestaltet euch um durch Erneuerung des Sinnes, damit ihr prüfet, was der Wille Gottes, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene sei." Das οὖν führt diese Ermahnung als Folgerung aus der vorhergehenden dogmatischen Exposition, insbesondere aus 11, 32., ein. — διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, d. i. durch die Erinnerung an die Erbarmungen Gottes, die euch in eurer Berufung zum Christenthum sind zu Theile geworden, und für welche ihr Gott fortwährend Dank schuldet. Andere wollen διά im Sinne des lateinischen *per* bei Betheuerungen fassen, aber mit Unrecht. —. Das Wort παραστῆσαι ist aus dem jüdischen Opferritus entlehnt, nach welchem das zu opfernde Thier zuerst an den Altar geführt und vor Gott als ein fehlerfreies hingestellt wurde. Nicht aber bloß um das Bild vom Opfer durchzuführen, setzt der Apostel τὰ σώματα ὑμῶν statt ὑμᾶς αὐτούς, sondern er will zugleich damit ausdrücken, daß der wahre Christ auch seinen Leib zu heiligen und Gott zu weihen habe; über die Erneuerung des Innern spricht dann der folgende V. — ζῶσαν steht hier im Gegensatze zu den getödteten Opferthieren des A. B., bezeichnet aber das höhere wahre Leben im Glauben und in der Liebe. Das levitische Opfer mußte heilig, d. i. gesondert von aller Unreinigkeit, lauter, tadellos, ohne Fehl (ἄμωμος) sein; nur dann war es Gott wohlgefällig. Auch diese beiden Prädikate, im höheren Sinne genommen, wendet Paulus auf das Selbstopfer der Christen an. — Das Folgende: τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν (Vulg. *rationabile obsequium vestrum*), fassen wir am besten als Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Satz, und lösen ihn auf: ἥτις ἐστὶ ἡ λογικὴ λατρεία ὑμῶν (Win. S. 472.). Das Adjekt. λογική = „vernünftig" steht hier nicht, wie man wohl gemeint hat, im Gegensatze zu den unvernünftigen Thieren, welche die Juden opferten, sondern im Gegensatz zu den bloß äußern Gebräuchen des jüdischen Cultus, ist somit so viel als „geistig" (Estius). Vgl. Joh. 4, 23 f. — Dieser geistige Cultus des Christen, diese von Innen ausgehende Darbringung des äußern Menschen, hat sein Fundament und findet seine Verwirklichung in der Be-

kämpfung der Welt, in der Erneuerung des innern Sinnes und in der Erkenntniß und Erfüllung des Willens Gottes. Dieß drückt der Apostel V. 2. aus: *καὶ μὴ συσχηματίζ. κ. τ. λ.* Die Recepta hat hier mit der Vulgata die Imperative *συσχηματίζεσθε* und *μεταμορφοῦσθε*, welche auch Tischendorf aufgenommen, wohingegen Lachmann nach gewichtigen Zeugen (A. B.** D. E. F. G. al.) die Infinitive *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι* vorzieht, die dann noch von *παρακαλῶ* abhängig sind. Der Sinn bleibt derselbe. — Der Ausdruck *αἰὼν οὗτος*, welcher häufig bei Paulus vorkommt, ist dem jüdischen Sprachgebrauche entlehnt. Bei den Rabbinen bezeichnete nämlich *αἰὼν οὗτος*, עוֹלָם הַזֶּה, die vormessianische Weltperiode im Gegensatze zum *αἰὼν μέλλων*, עוֹלָם הַבָּא, der messianischen Zeit. In die christliche Sprache aufgenommen war dann *αἰὼν οὗτος* die Welt ohne Christus, die sündige und zur Sünde verlockende Welt, *αἰὼν μέλλων* aber die in die volle Erlösung eingegangene Welt, das vollendete messianische Reich am Ende der Tage (vgl. Matth. 12, 32. Eph. 2, 2.). Die Christen sollen sich nun nicht nach dem Schema dieser Welt bilden, sondern durch Erneuerung des Sinnes, d. i. durch Wiedergeburt aus Christo im h. Geiste (vgl. Eph. 4, 23 f. Tit. 3, 5.), sollen sie sich umgestalten, die korrupte Mißgestalt, die Allen angeboren wird, ablegen und die *μορφή* Christi anzunehmen suchen. Ueber *νοῦς* s. zu 7, 23. Eph. 4, 17. — Das nächste Ziel dieser innern Erneuerung ist die richtige Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens; daher: *εἰς τὸ δοκιμάζειν κ. τ. λ.* Die drei Ausdrücke *τὸ ἀγαθὸν*, *εὐάρεστον* und *τέλειον* werden von Chrysostom. u. A. adjektivisch mit *τὸ θέλημα* verbunden. Ebenso von der Vulgata: *quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* Da aber nach dieser Fassung das *εὐάρεστον* nicht passend scheint, so ist es besser, sie mit Augustin., Erasmus u. A. als substantivirte Adjektiva und als Apposition zu *τὸ θέλημα* zu fassen. Die Wiederholung des Artikels war nicht nothwendig, weil alle drei Adjektiva klimaktisch nur Einen Begriff, den Begriff des sittlich Guten ausdrücken (Meyer u. A.).

V. 3 ff. Von der allgemeinen Ermahnung zu einem religiös-sittlichen Leben geht nun der Apostel zu der mehr speciellen über, die sich auf das kirchliche Leben bezieht. Die Kirche ist ihm ein lebendiger Organismus, jeder Gläubige ein von Gott in diesen

Organismus eingefügtes Glied, das zwar seine besonderen Funktionen hat, aber nur für's Ganze da ist, nur im Ganzen wahrhaft lebt. Die Grundregel des kirchlichen Lebens ist also, daß jedes Glied sich in der ihm zugewiesenen Sphäre bewege und dort mit den von Gott ihm verliehenen Kräften wirke, also Bescheidenheit, Demuth. Das γάρ, welches diese besondere Ermahnung an die vorhergehende allgemeine anknüpft, ist specialisirend: „Ich sage (d. i. gebiete) nämlich vermöge der Gnade, die mir verliehen ist (d. h. vermöge meines apostolischen Amtes, welches mich dazu berechtigt), einem Jeden, der bei euch ist, nicht höher von sich zu denken, als er von sich denken darf, sondern von sich zu denken, daß er bescheiden von sich denke (d. h. so von sich zu denken, daß dieses Denken von sich Bescheidenheit zum Ziele hat, Vulg. *sapere ad sobrietatem)*, nach dem Maaße des Glaubens, welches Gott Jedem zugetheilt hat." — Hier, wo Paulus auf das eigentlich kirchliche Leben übergeht, tritt er auf den Standpunkt seiner apostolischen Auktorität (vgl. 15, 15. 1 Kor. 3, 10.). Er wendet sich an jeden Einzelnen in der römischen Gemeinde (*παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*), weil das, was er sagen will, jeden Einzelnen angeht und sich gerade auf das Verhältniß der Einzelnen zu einander bezieht. Von den drei Infinitiven *ὑπερφρονεῖν*, *φρονεῖν* und *σωφρονεῖν*, die eine Paronomasie bilden, enthält *φρονεῖν* den Grundbegriff und heißt hier, wie 1 Kor. 4, 6., „von sich denken, halten, urtheilen"; *ὑπερφρονεῖν* bezeichnet dann das Uebermaaß, *σωφρονεῖν* aber das rechte Maaß in der Selbstschätzung; das *ἑκάστῳ - - μέτρον πίστεως* gibt endlich den Maaßstab an, wornach man sich zu beurtheilen habe. Das *ἑκάστῳ* hängt ab von *ἐμέρισε*, nicht von *λέγω* (Estius), und *ἑκάστῳ ὡς* ist ein Hyperbaton statt *ὡς ἑκάστῳ* (vgl. 1 Kor. 3, 5. 7, 17.). — Unter *πίστις* verstehen Chrysostomus u. A. gradezu die Geistesgaben, die *χαρίσματα*, wie sie in der ersten Kirche besonders hervortraten, und von welchen der Apostel gleich näher im Einzelnen spricht; aber dieß ist nicht ganz richtig. Vielmehr bezeichnet *πίστις* hier wie überall den Glauben; allein — und darin sah Chrysostomus recht — der h. Paulus spricht hier, wie aus dem Folgenden erhellt, von dem Glauben nur in sofern, als dieser das subjektive Princip der Geistesgaben, gleichsam das Organ ist,

wodurch der Mensch die göttlichen χαρίσματα in sich aufnimmt. Dieser Glaube ist ebenfalls eine Gabe Gottes, die er nach verschiedenem Maße austheilt; daher: ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν. Paulus will also sagen: Jeder halte sich bescheiden innerhalb der Glaubens- und Geistesgabe, die ihm von Gott verliehen ist, und strebe nicht ungebührlich nach höhern Gaben. Sein Denken von sich soll in der Weise und mit der Absicht sein, daß er bescheiden von sich denkt: φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.

V. 4 f. Die in dem vorhergehenden ἑκάστῳ - - μέτρον πίστεως schon angedeutete Verschiedenheit der Glaubens- und Geistesgaben wird hier erläutert durch ein Bild, welches hergenommen ist von dem Leibe und dessen Gliedern: „Denn wie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir, die Vielen, Ein Leib in Christo; einzeln genommen aber (sind wir) von einander Glieder." Weiter ausgeführt findet sich dasselbe Bild 1 Kor. 12, 12 ff. — Der Leib besteht aus vielen Gliedern, alle zusammen bilden Ein organisches Ganze. Jedes Glied hat seine besondern Funktionen und ist hierfür vom Schöpfer passend eingerichtet; es versieht aber diese Funktionen nicht für sich allein, sondern auch für alle seine Mitglieder, für den ganzen Leib. So ist es nun auch mit der Kirche: sie bildet Einen Leib, dessen Haupt Christus (vgl. Eph. 1, 22. 4, 15. Kol. 1, 18.), dessen einzelne Glieder die Gläubigen sind; diese stehen daher zu einander im Verhältniß als Mitglieder (Vulg. *singuli autem, alter alterius, membra*). Jeder Gläubige ist nicht bloß für sich da, sondern für das Ganze soll er wirksam sein, im Ganzen soll er leben; egoistischer Separatismus ist sein Tod. In Christo, dem Haupte dieses Leibes, ist die Fülle aller Gnade und Wahrheit; von dieser Fülle empfängt jedes einzelne Glied nach Maaßgabe seines Glaubens die Gnadengaben zum Wohle des Ganzen. Tiefer und lebendiger kann die Idee der christlichen Kirche nicht aufgefaßt werden, als es hier und im Folgenden vom Apostel geschieht. — ὁ καθ' εἷς ist ein eigenthümlicher Ausdruck der spätern Gräcität statt ὁ εἷς καθ' ἕνα (vgl. Mark. 14, 19. Joh. 8, 9.). Lachmann hat nach bedeutenden Zeugen (A. B. D*. F. G. Sinait.) die Lesart τὸ δὲ καθ' εἷς aufgenommen: „was aber das Einzelverhältniß betrifft."

V. 6 ff. Was zunächst die Struktur dieses Satzes angeht,

so ist ἔχοντες Participialbestimmung zu ἐσμέν V. 5., und ἔχοντες δὲ χαρίσματα κ. τ. λ. entspricht dem τὰ δὲ μέλη πάντα -- πρᾶξιν V. 4. Das δὲ korrespondirt einem ausgelassenen μέν bei οὕτως οἱ πολλοί - - Χριστῷ V. 5. In dem εἴτε προφητείαν, εἴτε διακονίαν u. s. w. werden die χαρίσματα specialisirt, und die Zusätze: κατὰ τ. ἀναλ. τ. πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ u. s. w., geben den Maaßstab und die Sphäre an, wornach und worin das jedesmalige Charisma sich bewegen soll. Sie sind elliptische Ermahnungssätze, zu welchen ein ἔστω oder ἐχέτω αὐτήν oder dergleichen zu ergänzen ist (vgl. 1 Petr. 4, 10 f.). Also: „Wir haben aber Gaben, die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind: sei es die Prophetie, (so sei sie) nach der Richtschnur des Glaubens; sei es Dienstverrichtung, (so bleibe sie) in der Dienstverrichtung; sei es, daß Einer lehrt, (so bleibe er) in der Lehre; sei es, daß Einer ermahnt, (so bleibe er) bei der Ermahnung; wer Almosen spendet, (thue es) in Herzenseinfalt; wer Vorsteher ist, (sei es) mit Eifer; wer Werke der Barmherzigkeit übt, (thue es) mit Frohsinn." — Es kommt zum richtigen Verständnisse dieser Worte zunächst Alles darauf an, daß wir uns den Begriff von Charisma klar machen. Die Kirche ist, wie der Apostel eben gesagt, Ein Leib, jeder Gläubige ein Glied dieses Leibes. Der h. Geist ist das belebende Princip, gleichsam die Seele dieses Leibes, seine χάρις ist die innere Lebenskraft, die sich durch alle gesunde Glieder ergießt. Die speciellen Gaben aber, die der h. Geist den einzelnen Gliedern je nach ihrer Stellung in der Kirche oder je nach ihren natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zum Wohle des Ganzen verleiht, sind die χαρίσματα. Oft bilden natürliche Anlagen und Talente das Substrat derselben; so z. B. bildet die natürliche Anlage zur Speculation eine Basis für das Charisma der Weisheit, natürlicher Scharfsinn, natürliche Beredtsamkeit sind Substrate für die Charismen der Erkenntniß, der Prophetie u. s. w. Doch ist eine solche natürliche Basis nicht immer nöthig, da der h. Geist auch schöpferisch wirken kann und Jedem austheilt, wie er will (1 Kor. 12, 11.). Was also im niedern bürgerlichen Leben das Talent ist, das ist im höhern kirchlichen Leben das Charisma, jede vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich

die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden h. Geistes offenbart. S. zu 1 Kor. 12, 8 ff. Dort 1 Kor. 12, 7. 28 ff. zählt der Apostel neun Arten *χαρίσματα* auf; hier nennt er nur sieben; natürlich läßt sich ihre Zahl nicht genau festsetzen, sondern richtet sich nach dem Willen des h. Geistes und nach dem Bedürfnisse der Kirche. In der Sprache der Kirche heißen diese Charismen gratiae gratis datae, nicht als wenn nicht auch die rechtfertigende Gnade eine gratia gratis data wäre, sondern weil diese Gaben dem Einzelnen nicht zum eigenen, sondern zum Wohle des Ganzen gegeben werden; jeder Einzelne dieselben also nicht eigenmächtig erstreben, sondern von Gott nur annehmen kann und soll. — Als erstes Charisma nennt Paulus die Prophetie, d. i. die Gabe des begeisterten, die göttlichen Geheimnisse oder die Zukunft enthüllenden Vortrages (vgl. zu 1 Kor. 12, 10. 28.). Die Prophetie setzt von Seiten des Menschen eine Steigerung des höheren Erkenntnißvermögens, ein Schauen der Wahrheit, von Seiten Gottes eine *ἀποκάλυψις* voraus. Was nun aber der Prophet in seiner Begeisterung spricht, das muß übereinstimmen mit der Richtschnur des Glaubens, es muß sein *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Der Glaube, wie er objektiv in der Lehre der Kirche vorliegt, ist der allein gültige Maaßstab, wornach das, was der Prophet sagt, muß bemessen werden; stimmt es nicht mit Schrift und Tradition überein, so ist er ein falscher Prophet und sein Wort eitel Selbsttäuschung und Schwärmerei. *) Viele ältere und neuere Ausleger nehmen *πίστις* in subjektivem Sinne als fides *qua* creditur und *ἀναλογία* in der Bedeutung von *mensura, proportio:* Wer die Gabe der Prophetie hat, der soll diese anwenden nach dem Maaße oder nach dem Verhältnisse seines Glaubens; er soll über das Maaßverhältniß, welches sein Glaube hat, nicht hinauswollen. Allein das Charisma der Prophetie ist

*) Tauler sagt (1. Osterpredigt): „Man findet solche Leute, welche viele Visionen und Offenbarungen haben; und wenn es auch zehn Jahre gut wäre, so kann sich der Engel des falschen Lichtes darunter mengen und damit betrügen und verleiten. In diesen Offenbarungen soll all' dein Thun darauf gehen, daß du der h. Schrift Zeugniß in allen Dingen findest. Laufe an das h. Evangelium und an die Lehrer der h. Kirche; findest du, daß es sich damit verträgt, so lasse es gut sein, thut es das nicht, so trete es darnieder, so lieb dir Gott und deine ewige Seligkeit ist, folge und achte es nicht, schlage es von dir."

seinem Grade und seiner Anwendung nach nicht von dem Maaße des subjektiven Glaubens, sondern von dem Grade der göttlichen Offenbarung abhängig. Paulus hätte sagen müssen *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἀποκαλύψεως*. — Das an zweiter Stelle genannte Charisma der *διακονία* begreift Alles in sich, was zur Verwaltung des Kirchendienstes gehört, das *ministerium ecclesiasticum* in seinen verschiedenen Abstufungen. Hat nun Jemand das Charisma, welches ihn zum Kirchendienste besonders befähigt, so soll er sich in dieser Sphäre halten, nicht nach Höherem streben. — Mit *εἴτε ὁ διδάσκων* wechselt die Rede, indem sie aus Abstraktis in Concreta übergeht: „Sei es der Lehrende" d. h. sei es, daß Jemand die Gabe der Lehre, d. i. des ruhig verständigen Vortrages hat, so bleibe er dabei. Der *προφήτης* und *διδάσκαλος* unterscheiden sich etwa, wie unser Prediger und Katechet (s. zu 1 Kor. 12, 28.). — V. 8. *ὁ παρακαλῶν* ist derjenige, der die Gabe der *παράκλησις*, der ergreifend auf Gemüth und Willen einwirkenden Ansprache hat. Der *παρακαλῶν* knüpfte wahrscheinlich nach Synagogenweise seine Rede an einen vorgelesenen Bibelabschnitt, wäre somit mit unserm Homileten zu vergleichen. — *ὁ μεταδιδούς* ist wohl der angeordnete Almosenspender der Gemeinde, der Armenpfleger. Dieser soll sein Amt verwalten in Herzenseinfalt, d. i. ohne selbstsüchtige Absichten aus reinem Wohlthätigkeitstriebe, ohne Parteilichkeit. — *ὁ προϊστάμενος* ist derjenige, der die Gabe der Verwaltung der Kirche, der Beaufsichtigung und Leitung der Gläubigen hat. Bei diesem ist erforderlich Eifer, rastlose Thätigkeit in seinen Amtsgeschäften. — Endlich ist *ὁ ἐλεῶν* wahrscheinlich der angeordnete Krankenpfleger. Er soll seinen schweren Dienst versehen mit Freudigkeit und heitern Sinnes, da das freundlich heitere Wesen des Pflegers auch den Kranken aufrichtet und erheitert.

V. 9 ff. Jetzt nimmt die Ermahnung wieder einen allgemeinen Charakter an; der Apostel wendet sich an Alle ohne Unterschied. V. 9. enthält gleichsam das Grundgesetz, welches in den folgenden Versen nur im Einzelnen aus einander gelegt wird: „Die Liebe sei ungeheuchelt; verabscheut das Böse, haltet fest am Guten." Zu dem *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκρ.* ist *ἔστω*, zu den folgenden Participien *ἔστε* zu ergänzen. Das absolute *ἡ ἀγάπη* ist die Gottes- und Nächstenliebe; diese soll

sein ἀνυπόκριτος, d. i. aus lauterm Herzensgrunde hervorgehend, ohne Selbstsucht und Verstellung (vgl. 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5.). — Das Verbum ἀποστυγεῖν heißt eigentlich: „heftigen Schauder vor etwas haben, etwas sehr verabscheuen"; ἀπο verstärkt die Bedeutung des Simplex. Den Gegensatz dazu bildet κολλᾶσθαι, welches dem hebräischen דָּבַק, *agglutinare*, „ankleben, sich enge mit etwas verbinden" entspricht (vgl. 1 Kor. 6, 17.). — V. 10. „In der gegenseitigen Bruderliebe seid zärtlich, in Ehrerbietung einander vorangehend." — Das Wort φιλόστοργος, sonst von der zärtlichen Zuneigung zwischen Eltern und Kindern gebräuchlich, ist hier gewählt, um zu bezeichnen, daß die Christen unter einander Geschwister sind. Unter τιμή ist die sittliche Achtung und Hochschätzung zu verstehen. In diesem Punkte sollen sie sein προηγούμενοι, eigentlich = „anführend", d. i. mit Beispiel vorangehend (Vulg. *praevenientes*). — V. 11.: „Im Eifer seid nicht träge, im Geiste brennend (oder glühend)." Unter σπουδή ist der Eifer für das Wohl der Mitchristen zu verstehen, und πνεῦμα ist hier wieder der vom h. Geiste durchdrungene menschliche Geist. Der heil. Geist ist Licht und Feuer; er macht den menschlichen Geist hell durch den Glauben und glühend durch die Liebe. Zu τῷ πνεύματι ζέοντες (Vulg. *spiritu ferventes*) vgl. Apstg. 18, 25. — In dem Folgenden schwankt die Lesart zwischen τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, „dem Herrn dienend", und τῷ καιρῷ δουλ., *tempori inservientes*, d. i. Zeit und Gelegenheit benutzend, die Geistesglut in den Schranken der christlichen Klugheit haltend. Tischendorf, welcher (edit. 7.) ein genaues Zeugenverhör gibt, entscheidet sich für erstere Lesart; ebenso Lachmann. Mit Recht; denn letztere Lesart ist wohl dadurch entstanden, daß die allgemeine Ermahnung τῷ κυρίῳ δουλ. zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden speciellen Ermahnungen nicht zu passen schien. Allein dieses ist eben nur Schein; das τῷ κυρίῳ δουλ. steht hier in genauer Beziehung zu dem vorhergehenden τῷ πν. ζέοντες, und der Apostel will sagen: Diese Geistesglut soll nur im Dienste des Herrn entbrennen, die Flamme des Herzens soll nach Oben gerichtet sein; sonst ist es das falsche Feuer der Selbstsucht, wovon der Geist erglüht. — In dem Dienste des Herrn soll uns, fährt der Apo-

stel V. 12. fort, die Hoffnung auf den künftigen herrlichen Lohn erfreuen. Diese Hoffnung gibt uns dann Muth und Stärke, die Trübsale des Lebens mannhaft zu ertragen; und um diese Hoffnung und diesen Muth immer von Neuem zu beleben, müssen wir beharrlich sein im Gebete: „Vermöge der Hoffnung seid freudig, in der Drangsal Stand haltend, dem Gebete beharrlich obliegend." — V. 13: „An den Bedürfnissen der Heiligen nehmet Theil", d. i. betrachtet die Bedürfnisse eurer Mitchristen als eure eigenen, und suchet ihnen abzuhelfen. — Die Lesart *μνείαις*, *memoriis*, welche sich in einigen Handschriften und bei mehreren lateinischen Kirchenvätern findet, läßt eine doppelte Deutung zu, entweder so, daß *μνείαις* im Sinne von *χρείαις* erklärt wird: „denket an eure armen Mitchristen, und theilet ihnen mit von euren zeitlichen Gütern"; oder mit Ruffin., Ambros., Hilar. so: „Sanctorum, qui vel defuncti sunt, vel adhuc supersunt, iugiter habendam esse memoriam, ut tam doctrinam quam mores eorum imitando eum eis communicemus" (Estius). — „Der Gastfreundschaft befleißiget euch." Die *φιλοξενία* bezeichnet die gastliche Aufnahme und Pflege fremder und reisender Christen. Sie wird als ein besonderes Werk der Barmherzigkeit in der heil. Schrift häufig empfohlen (vgl. Hebr. 13, 3. 1 Petr. 4, 9.), und Paulus fordert sie als eine Haupteigenschaft eines zu wählenden Bischofs (1 Tim. 3, 3. Tit. 1, 8.). — V. 14.: „Segnet, die euch verfolgen; segnet, und fluchet nicht." Estius: „Bene precamini et orate Deum pro iis, qui vobis mortem aut damna moliuntur inferre, vel etiam inferunt." Der wahre Christ sieht die Leiden und Verfolgungen, die ihm widerfahren, als Wohlthaten Gottes an, die ihn läutern und zu seinem Ziele führen sollen. Er freut sich also darüber und sieht in seinem Widersacher nicht seinen Feind, sondern vielmehr seinen Wohlthäter, dem er zu Dank verpflichtet ist. Mit ähnlichen Worten schärft unser Heiland Matth. 5, 44. das Gebot der Feindesliebe ein. — V. 15. geht die Construktion in den Infinitiv über, der hier, wie Phil. 3, 16. und oft bei den Griechen, für den Imperativ steht (Win. S. 282 f.): „Freuet euch mit Fröhlichen, weinet mit Weinenden." Freude und Leid sollen wir mit unsern Mitchristen theilen, also in der innigsten Herzensgemeinschaft mit ihnen leben (vgl.

1 Kor. 12, 26.). Verhältnißmäßig leicht ist es nun, mit den Weinenden zu weinen, das Wehe unserer Mitmenschen mitzufühlen; schwerer aber ist es, mit dem Fröhlichen sich zu freuen, weil bei dem Glücke Anderer die Selbstsucht und der Neid rege wird. — V. 16. ermahnt der Apostel zu gegenseitiger Eintracht: „Seid einträchtig gegen einander"; und da diese Eintracht meistens durch hochstrebende Selbstsucht und ein hochfahrendes Wesen gestört wird, setzt er hinzu: „Wollet nicht auf das Hohe hinaus, sondern vom Niedrigen lasset euch mit fortziehen", d. i. entzieht euch den niedrigen Geschäften, Verhältnissen, Zuständen nicht, wenn es das Wohl eurer Mitchristen betrifft. Auch zu den niedrigsten Diensten ist die wahre christliche Liebe bereit. Die Participia sind durch ein hinzugedachtes ἔστε imperativisch zu verstehen. Da das τοῖς ταπεινοῖς dem τὰ ὑψηλά gegenübersteht, so nehmen wir es am besten mit Thomas u. d. M. als Neutrum. Andere ziehen wegen des συναπαγόμενοι (Vulg. ungenau *consentientes*) die maskuline Fassung vor: „modestis vos comites adjungite" (v. Heng.), oder: „abjectae sortis hominibus, quales sunt pauperes etc., vos benigne accommodantes, nec dedignantes cum talibus conversari" (Estius). — Mit den Worten: „Dünket euch nicht selbst klug", warnt dann Paulus vor aufgeblähtem Weisheitsdünkel, der so gern Andere neben sich verachtet (vgl. Jes. 5, 22.).

V. 17 ff. Warnung vor Selbstrache: „Niemanden vergeltet Böses mit Bösem" (vgl. 1 Petr. 3, 9.). Der Apostel sagt ganz allgemein μηδενί: er sei Christ oder Nichtchrist. — Das Folgende: „Befleißiget euch des Guten (vor Gott und) vor allen Menschen", ist entlehnt aus Sprüchw. 3, 4. nach den LXX. Die am meisten verbürgte Lesart ist: προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων. Der Zusatz ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καί, den auch die Vulgata hat, ist wahrscheinlich aus 2 Kor. 8, 21. herübergenommen. Ganz ähnlich die Ermahnung unsers Herrn, Matth. 5, 16. Die Participia sind auch hier durch ἔστε zu ergänzen. Ebenso im Folgenden. — V. 18.: „Wenn's möglich, was euch angeht, haltet Frieden mit allen Menschen." Das εἰ δυνατόν, welches mit Unrecht von Erasmus und Cajetan zum Vorhergehenden gezogen wird, beschränkt die folgende Ermahnung objektiv, τὸ ἐξ ὑμῶν (eigentlich: „was das von euch aus Geschehende betrifft") hebt

jede Beschränkung in subjektiver Beziehung auf: Was uns betrifft, so sollen wir als Christen mit allen Menschen in Frieden leben; aber oft ist dieß nicht möglich, da Anforderungen an uns gestellt werden, die mit unserm Gewissen streiten. Diese Unmöglichkeit, mit allen Menschen Frieden zu halten, hatte der h. Paulus selbst häufig genug zu erfahren Gelegenheit gehabt. — V. 19: „Rächet euch nicht selbst, Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorne; denn es steht geschrieben: „„Mir gehört die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr.““ — Der Ausdruck τόπον διδόναι τινί heißt: „Jemanden Spielraum, Zeit und Gelegenheit zur Wirksamkeit geben.“ Zu τῇ ὀργῇ ist τοῦ θεοῦ zu ergänzen (vgl. 5, 9. 1 Thess. 2, 16.). Paulus will also sagen: überlasset es Gott, das euch angethane Unrecht an Andern zu bestrafen, greifet ihm nicht durch Selbstrache vor. Von den beiden andern Deutungen: „Lasset euren Zorn nicht ausbrechen“, oder: „weichet dem Zorne des Feindes aus“, ist letztere zwar sprachlich zu rechtfertigen (vgl. Luk. 14, 9. Richt. 20, 36.), beide passen aber nicht zu der vom Apostel aus 5 Mos. 32, 35. frei nach dem Grundtexte und den LXX (vgl. Hebr. 10, 30.) angeführten Stelle, in welcher Gott es sich allein vorbehält, dem unschuldig Gekränkten zu seinem Rechte zu verhelfen. — V. 20.: „Vielmehr: „„Wenn deinen Feind hungert, speise ihn, wenn ihn dürstet, tränke ihn; denn wenn du das thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.““ Diese Worte sind aus Sprüchw. 25, 21. genau nach den LXX citirt. Die Lesart schwankt aber zwischen dem bloßen ἐάν (Griesb.), ἐὰν οὖν (Tischend.) und ἀλλὰ ἐάν (Lachm. nach A. B. Sinait., Minusk., Vulg.). Letztere Lesart scheint die ursprüngliche zu sein. Wegen des vorhergehenden ἀλλά wurde hier ἀλλά entweder ganz gestrichen oder in οὖν verwandelt, um diese Stelle als Folgerung aus dem δότε τόπον τῇ ὀργῇ in die Rede des Apostels zu verflechten. Mit ἀλλά wird dieser Ausspruch nachdrücklich dem μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες gegenübergestellt: Rächet euch nicht selbst; vielmehr suchet durch thätige Liebe den Feind zu gewinnen. — Die Worte: ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, haben eine doppelte Deutung erfahren. Einige (Chrysostom., Theodoret., Estius u. A.) geben den Sinn dahin an: „Du wirst ihm dadurch eine recht empfindliche Rache von

Seiten Gottes zuziehen", wenn er sich nämlich nicht bessert. Allerdings ist auch 4 Esr. 16, 54. das Brennen feuriger Kohlen auf dem Haupte Bild der schmerzlichen göttlichen Strafe. Allein hier spricht der ganze Zusammenhang gegen diese Deutung; und wie hätte Paulus einen so unchristlichen Beweggrund zur Wohlthätigkeit gegen Feinde aussprechen können! Einzig richtig ist die Erklärung des Augustin., Hieronym., Thomas u A., welche in diesem bildlichen Ausdrucke den Gedanken finden: Du wirst ihn durch deine Großmuth dahin bringen, daß sein Verfahren ihn reue (oder wie wir mit einem ähnlichen bildlichen Ausdrucke sagen: ihm auf der Seele brenne), und dieses Gefühl ihm keine Ruhe lasse, bis er sein Unrecht wieder gut gemacht hat. Denn, wie Augustin sagt: „nulla est maior provocatio ad amandum, quam praevenire amando." Fassen wir den Sinn so, dann schließt sich V. 21. ungezwungen an, worin der Apostel das V. 19 f. Gesagte zusammenfaßt: „Laß dich nicht besiegen vom Bösen (d. i. vom Bösen nicht bewegen, ebenfalls Böses zu thun, Böses mit Bösem zu vergelten), sondern besiege durch das Gute (welches du deinem Feinde erweisest) das Böse." Vincit malos pertinax bonitas, sagt Seneka (de benef. 3, 21.).

§. 16. Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur christlichen Achtung und Liebe, zur Keuschheit und Mäßigkeit.

13, 1—14.

Die zunächst V. 1—7. folgende nachdrückliche Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (vgl. die ähnliche 1 Petr. 2, 13 f.) wurde wahrscheinlich veranlaßt durch den aufrührerischen Sinn, der, wie Sueton im Leben des Claudius (Kap. 25.) und Cassius Dio in seiner römischen Geschichte (B. 60. Kap. 6.) berichten, damals unter den Juden in Rom herrschte. Die stolze Freiheitsliebe, die wir überhaupt bei den Juden dieser Zeit wahrnehmen (vgl. Joh. 8, 33. Matth. 22, 17.), einerseits und die innere Abneigung und Verachtung, welche die Juden gegen einen heidnischen Herrscher hegten, andrerseits machten diese zu tumultuarischen Auftritten gegen die heidnische Obrigkeit geneigt. Da nun aber die Römer die Christen anfänglich nur für eine jüdische Sekte hielten, so konnte auch auf diese

leicht der Verdacht des Aufruhrs fallen; es war also nothwendig, daß sie desto pünktlicher und gewissenhafter ihre Pflichten gegen die heidnische Obrigkeit erfüllten. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß noch manche Judenchristen irdisch messianische Hoffnungen hegten und deßhalb ihren heidnischen Vorgesetzten nur mit Widerwillen gehorchten.

V. 1.: „Jeglicher Mensch soll sich den obrigkeitlichen Gewalten unterwerfen." Der Ausdruck *πᾶσα ψυχή* = כָּל־נֶפֶשׁ, steht für das nachdrückliche „Jeder ohne Ausnahme." Vgl. Apstg. 3, 23. Die *ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι* sind eigentlich die Gewalten, „welche höher stehen", d. i. vorgesetzt sind. Vgl. 1 Tim. 2, 2. *οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες*. Es ist aber *ὑπερεχούσαις* nicht bloß als Ehrenprädikat hinzugefügt (Tholuck), sondern um das *ὑποτασσέσθω* gleich als dem Standpunkte der Obrigkeit selbst entsprechend darzustellen (Meyer). Vgl. 1 Petr. 2, 13. — Als Grund, warum Jeder gehalten sei, der Obrigkeit zu gehorchen, gibt der Apostel an: „Denn es gibt keine Obrigkeit als nur von Gott." Die Lesart schwankt nach den äußern Zeugen zwischen *ἀπό* und *ὑπὸ θεοῦ*. Allein letztere würde eine Ergänzung von *τεταγμέναι* erfordern und damit eine Tautologie erzeugen. — Alle obrigkeitliche Gewalt hat ihre letzte Quelle in der Oberherrlichkeit Gottes; nur als Stellvertreter Gottes kann der eine Mensch das Recht in Anspruch nehmen, über den andern zu gebieten. Schon im A. T. heißt es: „Von dem Herrn ist den Königen die Herrschaft gegeben, und die Macht von dem Allerhöchsten" (Weish. 6, 4.). Auch das Christenthum kennt nur Könige „von Gottes Gnaden", und macht die Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, zu einer religiösen (vgl. V. 2. 5.); in seiner Obrigkeit gehorcht der Christ Gott, er ist Niemandes Knecht als nur Gottes. Selbst auch dann, wenn das Volk seine Obrigkeit sich selbst wählt, ist doch die Gewalt, die diese Obrigkeit übt, von Gott; auch die vom Volke gewählten Könige tragen ihre Regierungsgewalt als Lehen von Gott. Diese kann das Volk nicht geben, weil es dieselbe nicht hat; und das Volk als Ganzes hat sie nicht, weil wir von Natur Alle gleich sind, keiner also an und für sich betrachtet das Recht in Anspruch nehmen kann, über einen ihm ebenbürtigen freien Menschen zu herrschen, ihn zum Gehor-

sam zu verpflichten. *) — Der Apostel fährt fort: „(die Obrigkeiten,) die aber (wirklich) bestehen, sind von Gott verordnet." Also, wir haben nicht zu untersuchen, ob die bestehende Obrigkeit eine legitime sei oder nicht, es soll für uns genug sein, daß sie besteht. Der faktisch bestehenden Obrigkeit sind wir Gehorsam schuldig; die Frage nach ihrer Legitimität liegt ganz außer der Competenz des Einzelnen. Die bestehende Obrigkeit ist, eben weil sie besteht, von Gott verordnet, und offene Empörung gegen sie ist für den Christen in keinem Falle erlaubt. Ist eine Obrigkeit schlecht, tyrannisch — nun dann ist sie von Gott angeordnet als Zuchtruthe für das Volk, und Gott selbst wird diese Zuchtruthe wegwerfen, sobald er sie genug gebraucht hat (vgl. Weish. 6, 5 f.). Der Christ darf aber nicht versuchen, die bestehende Obrigkeit eigenmächtig aus dem Wege zu räumen. „Qui dedit imperium Constantino Christiano, ipse etiam apostatae Iuliano", sagt der h. Augustin (de civ. Dei 5, 21.). — Das Christenthum kennt also keine Könige „von Volks Gnaden", weiß nichts von dem sogenannten Contract social Rousseau's, mißbilligt auf das Entschiedenste alle Revolution. Vgl. 1 Petr. 2, 18.

V. 2. Aus dem vorher aufgestellten Grundsatze ergibt sich von selbst als konsequente Folgerung, daß derjenige, welcher sich gegen die bestehende Obrigkeit auflehnt, sich gegen Gott empört und somit dem Gerichte Gottes verfällt: „Demnach, wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; welche aber (dieser) widerstehen, werden für sich selbst ein Strafurtheil empfangen." Unter κρῖμα haben wir das göttliche Strafurtheil zu verstehen; dieses aber nur in sofern, als die weltliche Obrigkeit die Vollstreckerin desselben ist, wie aus dem Folgenden erhellt. — ἑαυτοῖς ist der Dat. incommodi: zu ihrem eigenen Verderben. Den Fall, daß die Obrigkeit etwas gebietet, was dem Gebote Gottes durchaus zuwider ist, läßt Paulus hier außer Acht. In diesem Falle ist die Obrigkeit nicht Stellvertreterin Gottes, sondern tritt auf den

*) Bedenklich ist daher der Satz Bellarmin's: „In terrena republica nascuntur omnes homines liberi, et proinde *potestatem politicam immediate ipse populus habet, donec eam in regem aliquem non transtulerit*" (de controv. T. II. de clericis c. 7.).

Standpunkt rein menschlicher Willkür; da gilt der Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apstg. 4, 19. 5, 29.). Gut erläutert dieß Augustin (Serm. 6. de verb. Dom. c. 8.): „Si quid jusserit Curator, numquid tibi faciendum, si contra Proconsulem jusserit? Rursum si quid Proconsul jusserit et aliud Imperator? Ergo si aliud Imperator aliud Deus jubeat, contemto illo obtemperandum est Deo."

V. 3 f. Hier die Begründung des vorhergehenden *ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται:* „Denn die Vorsteher sind nicht ein Schreckniß für das gute Werk, sondern für das böse. Willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten? — Das Gute thue, und du wirst Lob von ihr haben." Die Lesart *τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ*, welche Lachmann und Tischendorf aufgenommen, ist als überwiegend bezeugt der gewöhnlichen *τῶν ἀγαθῶν ἔργων κ. τ. λ.* vorzuziehen. Das Substant. *φόβος* steht hier in dem Sinne von *φοβεροί, formidandi, timendi*, und der Sinn ist: nicht die Guten, sondern die Bösen haben die Obrigkeit zu fürchten. Der Grund hierfür liegt aber in dem Verhältnisse der Obrigkeit zu Gott und zu ihren Untergebenen: „Denn Gottes Dienerin ist sie dir zum Guten. Wenn du aber das Böse thust, so fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert; denn Gottes Dienerin ist sie, eine Rächerin zum Zorn für den, der das Böse thut", d. h. um den, der Böses thut, Zorn fühlen zu lassen. — *εἰκῇ* (Vulg. *sine causa*) d. i. ohne Zweck und Ziel (Gal. 3, 4.). Unter *μάχαιρα* ist das Richtschwert, das Symbol der Gewalt über Leben und Tod, zu verstehen; und *φορεῖν* drückt im Unterschiede von *φέρειν* das beständige Tragen aus. Die römischen Statthalter in den Provinzen trugen selbst das Schwert oder ließen sich dasselbe bei feierlichen Aufzügen vortragen, um sich als Inhaber des jus vitae et necis zu bekunden. — Der Apostel faßt hier die Obrigkeit in ihrer reinen Idee auf. Die Obrigkeit ist Dienerin und Stellvertreterin Gottes; als solche soll sie das Gute fördern, dem Bösen aber mit aller Entschiedenheit entgegentreten; als solche, und nur als solche kann sie auch das Recht über Leben und Tod in Anspruch nehmen. Der atheistische Staat darf keinen Verbrecher zum Tode verurtheilen, er darf ihn höchstens unschädlich machen. — Aus dem *ἔκδικος εἰς ὀργήν* folgt, daß die Strafen, welche die

Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes verhängt, ihrem Hauptzwecke nach zunächst vindikative sind: sie sollen zuerst die beleidigte göttliche Gerechtigkeit sühnen. Die Abschreckung von fernern Verbrechen oder die Besserung des Verbrechers sind untergeordnete Zwecke.

V. 5 f. Weil nun die weltliche Obrigkeit eine Stellvertreterin Gottes ist, so ist der Gehorsam gegen dieselbe eine innere Gewissenspflicht: „Daher ist es eine Nothwendigkeit sich zu unterwerfen, nicht bloß um des Zornes sondern auch um des Gewissens willen." Vgl. 1 Petr. 2, 13. — Wir lesen mit Lachm. und Tischendorf nach überwiegenden Zeugen *ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθαι*. Die beiden andern Lesarten: *ὑποτάσσεσθε* oder *ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε* (Vulg. *necessitate subditi estote*, „seid aus Nothwendigkeit unterworfen"), verrathen sich deutlich als beigeschriebene Glosseme. Unter *ἀνάγκῃ* ist eine sittliche Nöthigung zu verstehen. — Das folgende *διὰ τοῦτο* V. 6. beziehen wir am besten mit Thomas u. A. auf das vorhergehende *ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθαι*: „Deßhalb (weil es eine Nothwendigkeit ist, der Obrigkeit sich zu unterwerfen) bezahlt ihr ja auch Steuern." Denn, wie Estius hinzufügt, „solutio tributorum subiectionis est professio." Steuerverweigerung ist also eine thatsächliche Verneinung der V. 5. ausgesprochenen sittlichen Nothwendigkeit. — Das Gesagte wird dann weiter motivirt: „denn Diener Gottes sind sie (nämlich die Träger der obrigkeitlichen Gewalt, *οἱ ἄρχοντες*, V. 3.), die eben diesem (nämlich dem Dienste Gottes) beharrlich obliegen." Das *εἰς αὐτὸ τοῦτο*, scil. *τὸ λειτουργεῖν τῷ θεῷ*, *προσκαρτεροῦντες* gibt die Vulg. in etwa ungenau: *in hoc ipsum servientes*. Besser Augustin.: *in hoc ipso perseverantes*. — Der Staatsdienst ist also mit christlichen Augen angesehen ein wahrer Gottesdienst, und wer der Obrigkeit durch Steuerzahlung zu Hülfe kommt, leistet damit indirekt Gott einen Dienst.

V. 7. Lesen wir mit der Vulgata *ἀπόδοτε οὖν*, so ist dieser V. eine Folgerung aus dem vorher Gesagten. Ohne *οὖν* (Lachm., Tischend., nach A. B. D.* Sinait. al.) faßt der Apostel die Pflichten gegen alle obrigkeitliche Personen hier kurz zusammen: „Gebet Allen das Gebührende: dem die Steuer (Fordernden) die Steuer u. s. w." Das *τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον κ. τ. λ.* ergänzt man am einfachsten so: *τῷ. τὸν φόρον*

ἀποδιδόναι κελεύοντι (i. e. ἀπαιτοῦντι) ἀπόδοτε τὸν φόρον (Win. S. 520.). Die beiden Ausdrücke φόρος und τέλος unterscheiden sich wie Steuer (von Personen und Grundstücken) und Zoll (von Waaren). Es bezieht sich φόβος wohl vorzüglich auf die Richter, τιμή aber auf die obrigkeitlichen Beamten, besonders die höhern.

V. 8 ff. Von jetzt an bis zum Schlusse des Kapitels nimmt die Ermahnung wieder einen allgemeinen Charakter an, und zwar schärft der Apostel zunächst die Pflicht der Liebe ein: „Niemanden bleibet etwas schuldig als das gegenseitige Lieben", d. i. lasset bei Keinem irgend eine schuldige Pflicht unerfüllt, das wechselseitige Lieben ausgenommen, worin ihr eure Schuldigkeit nie völlig abthun könnet. Jede andere pflichtmäßige Leistung, Steuer, Zoll, wird durch Entrichtung abgetragen, und mit der Abtragung hört auch die Schuldigkeit auf. Nicht so ist es mit der Nächstenliebe. Diese macht immerfort und in allen Verhältnissen ihre Anforderungen geltend, und mit ihrer Erfüllung kommt der Mensch nie zu Ende. Denn so oft man eine Liebespflicht gegen den Nächsten erfüllt, wird die Liebe immer wärmer und stellt immer höhere Anforderungen: „Caritas in diligendo non deficit, sed proficit", sagt der heil. Thomas. Der Grund, warum man Allen die Liebe schuldig ist, liegt ausgedrückt in den Worten: „Denn wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt." In der Liebe liegt die ganze Summe der Pflichten gegen den Nächsten eingeschlossen; wer sie wahrhaft übt, der hat alle einzelnen Pflichten gegen den Nächsten, die das Gesetz vorschreibt, bereits erfüllt (πεπλήρωκε, das Perfekt. von der als abgeschlossen vorgestellten Handlung, vgl. 2, 25. 14, 23.). Denn in der Natur der Liebe liegt eben das, was Zweck und Inhalt aller einzelnen Gebote ist, nämlich dem Nächsten nichts zu Leide zu thun. Diesen Gedanken erläutert der Apostel weiter V. 9 f. durch Anführung einzelner Verbote des Dekalogs: „Denn das „„du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, dich soll nicht gelüsten"", und wenn sonst noch ein anderes Gebot, ist in diesem Worte zusammengefaßt, nämlich in dem: „„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."" — Die Ordnung, das fünfte Gebot nach dem sechsten folgen zu lassen, findet sich mehrfach im N.

T. (Mark. 10, 19. Luk. 18, 20.) und bei den LXX auch im A. T. Hinter *κλέψεις* hat die Recepta gegen entscheidende Zeugen *οὐ ψευδομαρτυρήσεις:* ebenso auch die Vulgata. Es ist eine Vervollständigung aus dem Dekaloge. Zu *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (nicht *ἑαυτόν*, s. zu Gal. 5, 14.) vgl. zu Matth. 22, 39. — V. 10. fährt Paulus fort: „Die Liebe thut dem Nächsten nicht Böses; die Liebe ist also Erfüllung des Gesetzes." Zu dem ersten Verstheile vgl. 1 Kor. 13, 4—7., zu dem zweiten Gal. 5, 14.

V. 11. Dieser thätigen Nächstenliebe sollen wir uns um so mehr befleißigen, da wir wissen, daß die Zeit der Wiederkunft Christi, also die Zeit unserer vollen Erlösung, immer näher rückt. — *καὶ τοῦτο* weiset auf die V. 8. gegebene Ermahnung zurück und hebt sie hervor; man könnte ein *τοῦτο νῦν μᾶλλον ποιῶμεν* ergänzen: „Und dieß (nämlich bei Keinem eine schuldige Pflicht unerfüllt lassen, besonders thätige Nächstenliebe üben, wollen wir um so mehr thun), da wir den Zeitlauf kennen, daß es (nämlich) Zeit ist, daß wir sofort aus dem Schlafe (der Sünde, der Lauheit) erwachen; denn jetzt ist uns das Heil näher, als da wir gläubig wurden." Mit diesen letzten Worten weiset der Apostel hin auf die zweite Ankunft Christi, auf seine Wiederkunft zum Gerichte, die er sich, wie wir aus vielen Stellen seiner Briefe, besonders aus den Briefen an die Thessalonicher sehen, als nahe bevorstehend dachte (s. zu 1 Thess. 4, 15., vgl. Phil. 4, 5. 1 Petr. 4, 7.). — Unter *καιρός* sind die Zeitumstände zu verstehen, die Zeichen der Zeit, die auf eine baldige Wiederkunft des Herrn hinzudeuten schienen (vgl. Matth. 24, 33. Hebr. 10, 25.). Wir lesen *ἡμᾶς ἤδη* und nehmen *ἤδη* im Sinne von „sofort" (s. Passow Lex. u. d. W.). Bei der Lesart *ἤδη ἡμᾶς* zieht man am besten *ἤδη* zu *ὥρα*. Zu *πιστεύειν* in der Bedeutung von „gläubig werden" vgl. 1 Kor. 3, 5. 15, 2. Gal. 2, 16.

V. 12 ff.: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber hat sich genähert." Die Zeit vor der Wiederkunft Christi, also die Zeit dieses irdischen, dem Irrthume und der Sünde unterworfenen Lebens, wird von dem Apostel *ἡ νύξ* genannt. Sie ist eine Nacht im Vergleiche mit dem herrlichen Tage, welcher anbricht, wenn der Herr wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Todten. — *προέκοψε* = *processit*, d. i. sie nähert sich

ihrem Ende. Die Vulg. hat *praecessit*, i. e. ferme jam praeteriit (Estius). — ἡ ἡμέρα ἤγγικε, d. h. die Zeit des Heils beginnt anzubrechen. Daher die Ermahnung: „Lasset uns also ablegen die Werke der Finsterniß, anlegen aber die Waffen des Lichtes." Von den „Werken der Finsterniß", d. i. von den Werken, deren Element, worin sie vollbracht werden, die geistliche Finsterniß ist (vgl. Eph. 5, 11 f.), und die daher auch die physische Dunkelheit suchen, nennt der Apostel gleich V. 13. einige: „Wie am Tage lasset uns anständig wandeln, nicht in Nachtschwärmereien und Zechgelagen, nicht in Beischlaf und Ueppigkeit, nicht in Streit und Eifersucht."*) Richtig bemerkt Meyer, daß die drei aufgeführten Stücke im innern Zusammenhange von Ursache und Folge stehen. — Die „Waffen des Lichtes", welche der Gläubige anlegen soll, zählt Paulus Eph. 6, 11 ff. (vgl. 1 Thess. 5, 8.) einzeln auf. Da nennt er als Gurt, welcher dem ganzen Körper Festigkeit gibt, die Wahrheit, als Schild den Glauben, als Helm die Hoffnung, als Panzer die Gerechtigkeit, als Schwert das Wort Gottes. Alle diese Waffen des Lichtes erhalten wir aber in der Gemeinschaft mit Christo, der die Wahrheit selbst, der unser Glaube, unsere Hoffnung, unsere Gerechtigkeit ist. Daher heißt es V. 14. kurz: „Ziehet an den Herrn Jesum Christum." Christum anziehen, d. i. in der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm stehen (vgl. Gal. 3, 27.), können wir aber nur dann, wenn wir den alten Adam ausziehen. Daher: „und für das Fleisch traget nicht Sorge zu Begierden", d. h. für euer Fleisch sorget nicht so, daß dadurch die bösen Begierden in euch entzündet werden. Der Ausdruck σάρξ ist nicht gradezu = σῶμα, sondern bezeichnet speciell den niedern, sinnlichen Theil des Menschen, die Quelle und den Sitz der sinnlichen und sündlichen Begehrungen und Lüste (vgl. 1 Kor. 7, 28. 15, 50. Gal. 2, 20. u. ö.). Für diese σάρξ soll der Mensch nicht übermäßig Sorge tragen; vielmehr soll er sie fortwährend kreuzigen, um sie im Zaume zu halten (vgl. Gal. 5, 24.). — Diese letzten Worte bahnen zugleich den Uebergang zu der folgenden Belehrung.

---

*) An die scheinbar zufällige Lesung dieser Worte knüpfte sich die Bekehrung Augustins, wie er selber in seinen Bekenntnissen (8, 12, 28 f.) erzählt.

§. 17. Ueber das Verhalten gegen Glaubensschwache.

14, 1 — 15, 13.

Die vorhergehende Ermahnung zur thätigen Liebe des Nächsten und zur Abtödtung führt jetzt den Apostel auf einen verwandten Gegenstand, nämlich darauf, wie die Nächstenliebe sich bethätigen solle in der milden Beurtheilung der Mitchristen und in der Ertragung ihrer Schwächen. Die Veranlassung zu der folgenden Belehrung und Ermahnung können wir uns etwa so denken: Manche Judenchristen in Rom hatten die mosaischen Speise- und Festgesetze in's Christenthum mit herübergenommen; sie enthielten sich gewisser Fleischspeisen, hegten tiefen Abscheu vor heidnischem Opferfleisch und Opferwein, feierten die jüdischen Festtage, Neumonde u. s. w. Ja, da sie mitten unter Heiden lebten, mochten Manche sich von allem Fleische und von allem Weine enthalten aus Furcht, daß unter dem auf dem Markte gekauften Fleische Götzenopferfleisch oder der Wein mit Wein von Götzenopfern vermischt sei. Wissen wir doch aus bestimmten Angaben (s. Grotius zu V. 2.), daß seit den Makkabäerzeiten viele fromme Juden aus Scheu vor heidnischer Befleckung nur Gemüse aßen und nur Wasser tranken. Auch von dem Apostel Jakobus dem Jüngern wird dieß berichtet (vgl. Augustin. ad Faust. 22, 3.). Leuchtende Vorbilder für dieses Verhalten hatten sie in Daniel (Dan. 1, 8. 12. 16.), Tobias (Tob. 1, 9.), Judas Makkab. (2 Makk. 5, 27.) u. A. Die Heidenchristen in Rom wußten natürlich nichts von diesen Speise- und Festgesetzen, und kehrten wahrscheinlich den skrupulösen Judenchristen gegenüber ihre freiere Ueberzeugung desto schroffer hervor. Ohne Zweifel zeigten sie auch eine gewisse Geringschätzung gegen diese kleingeistige Aengstlichkeit der Judenchristen, und betrachteten diese als solche, die sich noch nicht zur wahren christlichen Freiheit erhoben hätten. So erlaubten sich die Heidenchristen ohne Scheu, was den Judenchristen ein Gräuel war, und letztere nahmen daran nicht geringen Anstoß, fällten gewiß auch harte Urtheile über jene. Dadurch drohete die Einheit der Gemeinde zu zerfallen und ein Separatismus zwischen Heiden- und Judenchristen Platz zu greifen, der die verderblichsten Folgen nach sich ziehen konnte. Diesem arbeitet nun Paulus in dem vorliegenden Abschnitte entgegen, und er thut dieß mit

apostolischer Weisheit. Er sucht die beiden Gegensätze dadurch zu vermitteln, daß er die Heidenchristen ermahnt die ängstlichen Judenchristen duldsam zu behandeln und nicht zu verachten, diesen hingegen an's Herz legt, daß sie über jene kein Verdammungsurtheil sprechen dürfen. Der Hauptgrundsatz des Apostels in diesem Stücke, wo es sich nicht um den Glauben handelt, ist: Man befestige sich in seiner eigenen Ueberzeugung und achte die fremde. — Zu vergleichen ist hier der verwandte Abschnitt 1 Kor. 8, 1 — 11, 1.

V. 1. Die Partik. δέ leitet über von der übermäßigen Pflege des Fleisches (13, 14.) auf diejenigen, welche in diesem Stücke zu ängstlich sind: „Den Schwachen im Glauben aber nehmet auf, nicht zum Streite über Ansichten." πίστις ist hier der christliche Glaube in praktischer Hinsicht, die sittliche Ueberzeugung, wie aus V. 2. 14. 22. 23. erhellt. Unter τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει haben wir also den Aengstlichen zu verstehen, der in seinen Urtheilen über das, was in der christlichen Sittenlehre geboten und freigegeben ist, noch schwankt, den Skrupulösen, der zur wahren Freiheit in Christo noch nicht vorgedrungen ist. Einen solchen sollen sie freundlich in ihre Gemeinschaft, in ihren Umgang aufnehmen (προσλαμβάνειν), sich nicht von ihm zurückziehen, da er der Beihülfe so sehr bedürftig ist; und zwar sollen sie ihn aufnehmen, ohne über Meinungen und Ansichten zu streiten und zu zanken. So erklärt Estius auch das *non in disceptationibus cogitationum* der Vulgata. Andere: „nehmet ihn auf, doch so, daß ihr nicht Kritiken über Gedanken euch gestattet" (Meyer), oder: „nehmet ihn auf, doch nicht zum Kritisiren von Bedenklichkeiten" (Tholuck). Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe.

V. 2 ff. Der erste Streitpunkt betraf den Unterschied der Speisen: „Der Eine (nämlich der Starke im Glauben) ist überzeugt, Alles essen zu dürfen", weil es nämlich keinen Unterschied von reinen und unreinen Speisen gebe, in Christo Alles rein sei; „der Schwache (im Glauben) aber isset (nur) Pflanzenspeisen", Gemüse, um so nicht in den Fall der Verunreinigung durch den Genuß von Götzenopferfleisch oder von solchen Fleischspeisen, welche im mosaischen Gesetze verboten waren, zu kommen. Da soll nun, fährt Paulus V. 3. fort, der-

jenige, der Alles ohne Unterschied isset, den, welcher strenge Abstinenz übt, nicht verachten; hingegen soll der, welcher nicht Alles isset, denjenigen, der Alles isset, nicht als einen Freigeist, als einen, der nicht wahrer Christ sei, verurtheilen. Und als Motiv für Letzteres wird hinzugefügt: „denn Gott hat ihn (der Alles isset) aufgenommen", nämlich in sein Haus, seine Kirche, er ist Diener Gottes; Gott hat also allein über ihn zu urtheilen. Wir beziehen also αὐτόν auf das unmittelbar vorhergehende τὸν ἐσθίοντα, weil diese Beziehung die natürlichste ist. Nach Andern geht αὐτόν auf τὸν μὴ ἐσθίοντα: „Gott hat den, der nicht isset, aufgenommen; man darf ihn also nicht verachten." Das folgende σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων κ. τ. λ. soll dann zur Begründung des ὁ δὲ μὴ ἐσθίων - - μὴ κρινέτω dienen (s. Estius). Wieder Andere beziehen αὐτόν auf Beide, auf τὸν μὴ ἐσθίοντα sowohl als auf τὸν ἐσθίοντα: „Gott hat Beide, den Schwachen und Starken, in sein Reich aufgenommen; man darf also Erstern nicht verachten und Letztern nicht richten." — V. 4. wendet sich der Apostel in lebhafter Anrede an den Schwachen, um ihm zu zeigen, wie unbefugt sein Verurtheilen des Starken sei: „Du (der du gewisser Speisen dich enthältst), wer bist du, der du einen fremden (nämlich: Gottes) Hausknecht richtest? — Seinem eigenen Herrn steht oder fällt er", d. i. seinem Herrn und nicht dir ist er verantwortlich; dieser wird ihn freisprechen oder verurtheilen. Das στήκειν und πίπτειν erklären wir am besten mit den Meisten von Freigesprochen- und Verurtheiltwerden (vgl. das latein. *causa cadere*) im göttlichen Gerichte, nicht mit Einigen vom Verbleiben und Nichtverbleiben im wahren christlichen Leben, in christlicher Frömmigkeit und Tugend (Meyer), eben weil hier vom Richten die Rede ist. — Stark im Vertrauen auf Gottes Gnadenbeistand fügt Paulus hinzu: „Er wird aber bestehen (freigesprochen werden); denn Gott vermag ihn aufrecht zu erhalten", kann ihn trotz seines Essens von Götzenopferfleisch, trotz seiner scheinbar freisinnigen Richtung, vor Rückfall in's Heidenthum bewahren. — Wir lesen nach überwiegenden Zeugen δυνατεῖ γάρ statt des gewöhnlichen δυνατός γάρ ἐστιν. Ob aber ὁ θεός oder ὁ κύριος die ursprünglich Lesart sei, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

V. 5. Der zweite Streitpunkt betraf die Feier der jüdi-

schen Festtage. Ob man, sagt der Apostel, diese Festtage mitfeiere oder nicht, sei an sich gleichgültig; nur müsse Jeder nach seiner Ueberzeugung handeln. — „Der Eine scheidet aus einen Tag vor dem andern", d. i. hält den einen Tag für heiliger, als den andern, und feiert ihn daher besonders; „der Andere scheidet aus jeden Tag", hält jeden Tag für heilig und Gott geweiht. Vulgata: *nam alius judicat diem inter diem.* Deutlicher Hieronymus: „alius judicat diem plus quam diem." Das *nam* der Vulgata hat nur wenige Zeugen für sich. — „Jeder sei in seinem Sinne voll überzeugt", handele in solchen an sich gleichgültigen und den Glauben nicht berührenden Punkten nach seiner Ueberzeugung. Das Verbum πληροφορεῖν τι heißt: „einer Sache volles Genüge leisten", passiv: „voll überzeugt, gewiß sein." Vulg.: *unusquisque in suo sensu abundet*, i. e. in mente sua plene persuasus sit, licere sibi id quod facit; nihil faciat repugnante aut dubitante conscientia, ne peccet (Estius). Im Anfange des 16. Jahrh. wurde dieser Ausspruch vielfach mißbraucht, um der sogenannten Glaubensfreiheit das Wort zu reden. — Daß dasjenige, was der Apostel hier von der Haltung jüdischer Fasten und der Feier jüdischer Feste sagt, auf die kirchlichen Fasten und auf die kirchliche Festfeier keine Anwendung finde, versteht sich von selbst.

V. 6 ff. In allen solchen an sich gleichgültigen Stücken darf der Christ handeln, wie er will, wenn er nur nach seiner Ueberzeugung handelt. Denn der wahre Christ hat in seinem ganzen Thun und Lassen nur Christum im Auge; diesem, der sich für ihn hingegeben, hat er hinwieder sich ganz aufgeopfert; und dieser stäte Hinblick auf Gott und Christus heiligt auch die an sich gleichgültigen Handlungen des Christen. „Wer auf den Tag hält (d. i. den einen Tag vor dem andern auszeichnet, feiert), der hält darauf um des Herrn (d. i. Christi, V. 9.) willen; und wer (Fleisch) isset, der isset um des Herrn willen." — Das καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ in der Recepta und bei Tischend. hinter ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ fehlt in A. B. C*. D. E. F. G. Sinait. al., Vulg., Itala und andern Versionen und bei den lateinischen Vätern, ist daher mit Recht von Lachm. gestrichen. Wenn Einige (Tholuck, de Wette u. A.) die Weglassung dieser Worte

aus dem Homöoteleuton erklären zu müssen glauben, so begreift sich die Einschiebung derselben ebenso leicht aus der in Betracht des folgenden Gegensatzes vermißten Vollständigkeit der Rede (Meyer). — Daß nun der Christ um des Herrn willen esse, also seinem Essen die Beziehung auf Christus und durch diesen auf Gott gebe, zeigt er durch sein Tischgebet: „denn er danket Gott“ (vgl. 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4.). — Gegentheil: „Und wer nicht isset (d. h. aller Fleischspeisen sich enthält und bloß Gemüse genießt), isset um des Herrn willen nicht und danket Gott“, nämlich für die andern, vegetabilischen Nahrungsmittel. So bezieht also der wahre Christ Alles, was er thut und läßt, auf seinen Herrn und Heiland, und mit Recht: „Denn Niemand von uns lebt sich und Niemand stirbt sich; denn sowohl wenn wir leben, leben wir dem Herrn, als auch wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Wir mögen also leben oder wir mögen sterben, dem Herrn gehören wir an.“ Vgl. 8, 38 f. Phil. 1, 20. — V. 9. Wir gehören aber in unserm ganzen Dasein, im Leben und im Sterben Christo an, weil dieser durch seinen Aufopferungstod und durch seine Auferstehung uns aus den Banden des Satans befreiet und zu neuem Leben erweckt, somit ein volles Eigenthumsrecht auf uns erworben hat: „Denn deßhalb starb Christus und ward lebendig, damit er über Todte und Lebende herrsche.“ Unter νεκροί sind die verstorbenen Gerechten zu verstehen (vgl. Phil. 2, 10.). Es schwankt die Lesart zwischen ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν (Lachm., Tischend. nach A. B. C. Sinait. al.) ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (F. G. Vulg.) und ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (D. E. text. rec., Griesbach, Scholz). Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe.

V. 10 ff. Sind wir aber ganz und gar abhängig von Christo, so hat Niemand das Recht, über seinen Mitchristen zu urtheilen oder ihn zu richten; Christus ist der alleinige Richter Aller. — Die erste Frage: „Du aber, was richtest du deinen Bruder?“ ist gerichtet an den ängstlichen Judenchristen, der sich der Fleischspeisen enthielt; die andere Frage: „oder auch du, was verachtest du deinen Bruder?“ geht an den freigesinnten Heidenchristen, wie aus V. 3. erhellt. „Denn wir alle werden hintreten vor den Richterstuhl Gottes“, dem allein das Gericht zusteht. Statt τῷ βήματι τοῦ θεοῦ, welches

Lachm. und Tischend. nach der Auctorität der meisten Handschriften aufgenommen, hat die Vulgata mit vielen Vätern τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ gelesen. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich alterirt; denn Gott der Vater ist es, der durch Christus die Welt richten wird (vgl. 2, 16. Apstg. 10, 42. 17, 31.); der Vater hat dem Sohne alles Gericht übergeben, weil dieser zugleich der Menschensohn, der Erlöser ist (vgl. Joh. 5, 22. 27.). — V. 11. begründet Paulus das vorher Gesagte durch eine Stelle aus Jes. 45, 23., die er frei citirt: „Denn es ist geschrieben: „„So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir wird sich beugen jedes Knie, und preisen wird jegliche Zunge Gott.““ Was der Prophet hier von dem allgemeinen Siege der Theokratie in der messianischen Zeit vorher verkündet, das bezieht Paulus auf das allgemeine Weltgericht, in welchem dieser Sieg sich vollenden wird. — Das ζῶ ἐγώ ist Schwurformel, entsprechend dem hebr. חַי אֲנִי (vgl. 4 Mos. 14, 21. 28. u. o.). Im Grundtexte steht statt dessen: „ich habe bei mir geschworen." Das Verb. ἐξομολογεῖσθαι mit dem Dativ heißt im N. T. und bei den LXX nur: „loben, preisen"; mit dem Accusat. hat es die Bedeutung „bekennen". Die LXX haben nach dem Grundtexte: ὀμεῖται τὸν θεόν, „wird schwören bei Gott." — Der Hauptnachdruck in der angeführten Stelle liegt auf πᾶν, πᾶσα; daher V. 12. die Folgerung: „Also Jeder von uns wird über sich vor Gott Rechenschaft ablegen", mithin fällt alles Richten über Andere weg, da es im Grunde ein Eingriff in die Rechte Gottes ist.

V. 13. Ermahnung als Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Lasset uns also nicht mehr (wie bisher) einander richten, sondern das richtet vielmehr, d. i. das sei euer Urtheil, euer Grundsatz in diesem Stücke, daß ihr nicht Anstoß gebet dem Bruder oder Aergerniß." In ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον haben wir eine Redewendung, welche von den alten Rhetoren die Antanaklasis (Quintil. 9, 5, 68.) genannt wurde: das Ueberspringen eines Wortes in eine entgegengesetzte Bedeutung, um den Gegensatz recht frappant zu machen. Bezeichnete κρίνειν eben das pflichtwidrige Richten, so hat es hier die Bedeutung des pflichtmäßigen Beurtheilens. — Der hier ausgesprochene allgemeine Grundsatz wird nun im Folgenden auf den vorliegenden speciellen Fall angewendet.

V. 14.: „Ich weiß es und bin überzeugt im Herrn Jesu, daß nichts unrein ist durch ihn." Die beiden Ausdrücke οἶδα und πέπεισμαι drücken den höchsten Grad der innern Gewißheit aus. Diese volle Gewißheit hat aber Paulus nur „im Herrn Jesu", d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, belehrt von ihm; mit andern Worten: als Christ. — Lesen wir nach C. Sinait. mit der Recepta, Griesbach, Scholz δι' ἑαυτοῦ oder mit andern δι' αὐτοῦ, so müssen wir übersetzen: „daß nichts unrein ist an und für sich." Allein die am meisten verbürgte Lesart ist δι' αὐτοῦ, welches auch die Vulgata gelesen hat. Dann ist dieses αὐτοῦ auf das vorhergehende Ἰησοῦ zu beziehen: durch Christum, d. i. durch seine erlösende Vermittelung (Theodoret.: διὰ τὴν εὐαγγελικὴν αὐτοῦ νομοθεσίαν) ist nichts mehr unrein; denn durch ihn ist auch die Natur der Idee und dem Beginne nach vom Fluche der Sünde befreit wieder rein geworden, und der Mensch, der in die Erlösung eingegangen, soll sie weiter heiligen. Damit ist aber der alttestamentliche Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen von selbst aufgehoben. 1 Tim. 4, 4. 5.: „Alle Creatur Gottes ist gut; denn sie wird geheiligt durch das Wort Gottes und durch Gebet." Vgl. zu Apstg. 10, 15. — Den eben ausgesprochenen allgemeinen Satz, daß nichts unrein sei, beschränkt aber der Apostel, indem er hinzufügt: „nur dem, der etwas für unrein hält, ist es unrein", nicht an und für sich, sondern wegen seines (wenngleich in diesem Falle irrigen) Gewissens.

V. 15. Die Recepta hat hier εἰ δέ. Dann steht dieser Satz im Gegensatz zum vorigen V., und die Gedankenverbindung ist: Ungeachtet jenes richtigen Grundsatzes, daß nichts unrein sei, muß man doch auf die Schwachen Rücksicht nehmen. Lesen wir aber nach den meisten Handschriften mit der Vulgata εἰ γάρ, dann schließt sich dieser V. unmittelbar an V. 13. an: Euer Grundsatz sei, dem Bruder kein Aergerniß zu geben; „denn wenn durch eine Speise dein Bruder (sittlich) gekränkt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Richte nicht durch deine Speise den zu Grunde, für welchen Christus gestorben ist." Mit diesen letzten Worten hebt der Apostel das stärkste Motiv hervor, welches uns abhalten soll, unsern Mitchristen ein Aergerniß zu geben. Vgl. 1 Kor. 8, 11 f.

V. 16 ff.: „Nicht also möge der Lästerung preis gegeben werden euer Gut." Die Vulg. hat *bonum nostrum*; allein die Lesart ὑμῶν ist vor ἡμῶν überwiegend bezeugt. — Unter τὸ ἀγαθόν verstehen Einige den christlichen Glauben oder die christliche Religion oder das Reich Gottes (V. 17.). Allein nach der Parallelstelle 1 Kor. 10, 29 f. und nach dem folgenden οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τ. Θ. βρῶσις καὶ πόσις können wir bei τὸ ἀγαθόν nur an die christliche Freiheit in Bezug auf den Speisegenuß denken. Diese christliche Freiheit ist, eben weil sie durch Christus uns erworben ist, ein „Gut"; nur darf man sie nicht zum Schaden Anderer mißbrauchen. Denn, fährt der Apostel V. 17. erklärend fort, der ganze Streit über Speise und Trank betrifft etwas an und für sich Unwesentliches: „Denn nicht ist das Reich Gottes Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in heiligem Geiste." Die beiden Ausdrücke βρῶσις und πόσις nehmen wir am besten mit der Vulgata im Sinne von βρῶμα und πόμα (vgl. Joh. 4, 32. 6, 27. 55.). Unter βασιλεία τοῦ Θεοῦ haben wir hier nicht das jenseitige Reich Gottes, sondern, wie häufig, das diesseitige Reich Christi zu verstehen, und Paulus will sagen: Das Wesen des Christenthums besteht nicht in Speise und Trank, sondern u. s. w. Die Gerechtigkeit ist die Grundlage des Reiches Gottes in uns, aus ihr entspringt der Friede mit Gott und mit den Mitmenschen und zuletzt als die höchste Blüthe die Freude im h. Geiste, die alle Peinlichkeit sowohl als alles Aergern und Betrüben des Nächsten tilgt. An und für sich ist es also gleichgültig, ob man zwischen Speise und Trank einen Unterschied macht oder nicht; in Beziehung auf das Reich Gottes ist dieß etwas Indifferentes. Allein damit ist nicht gesagt, daß man von dieser Freiheit immer Gebrauch machen dürfe. Vielmehr kann und soll man bisweilen zur Vermeidung des Anstoßes darauf verzichten. — V. 18. Bestätigung des vorher Gesagten: „Denn wer in diesem Christo dient, der ist wohlgefällig Gott und bewährt den Menschen." Lesen wir hier mit der Recepta den Plural ἐν τούτοις, so kann dieser sich nur auf die vorhergehenden drei Ausdrücke δικαιοσύνη, εἰρήνη und χαρά beziehen; lesen wir aber mit der Vulgata nach den meisten Handschriften ἐν τούτῳ, so kann der Singular sich sowohl auf

δικαιοσύνη, εἰρήνη und χαρά, als auch allein auf ἐν πνεύματι ἁγίῳ beziehen. Der Sinn bleibt zuletzt derselbe; denn der heil. Geist ist es, der die Gerechtigkeit, den Frieden und die Freude in uns wirkt und uns dadurch das Wohlgefallen Gottes und die Liebe und Achtung der Mitmenschen erwirbt.

V. 19 ff. Aus dem Vorhergehenden zieht Paulus als Folgerung die Ermahnung: „Lasset uns also dem nachtrachten, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung (d. i. Förderung im christlichen Leben) dient. Nicht reiße nieder um der Speise willen das (Bau-) Werk Gottes." Das christliche Leben ist dem Apostel ein Gebäude, welches Gott durch seine Gnade grundgelegt und aufgeführt hat. Diesen Bau sollen wir gegenseitig in uns zu fördern suchen und uns hüten, das, was Gott durch seine Gnade in den Mitchristen gewirkt hat, durch unser böses Beispiel zu zerstören. „Alles ist zwar (an und für sich betrachtet) rein, darf somit ohne Scheu genossen werden, aber sündlich ist's dem Menschen, welcher unter Anstoß isset", der durch sein Essen seinem Mitchristen Aergerniß gibt. Wir verstehen also (mit Estius u. A.) unter dem Essenden den Starken und unter πρόσκομμα das gegebene Aergerniß, weil diese Fassung am besten zum ganzen Contexte zu passen scheint. Nach Chrysostomus und vielen Neuern ist der Essende der Schwache und πρόσκομμα das genommene Aergerniß: sündlich ist's dem Menschen, welcher eine Speise dennoch genießt, obgleich er sittliches Aergerniß daran nimmt sie zu genießen, so daß er also wider sein Gewissen den freiern Christen nachthut (vgl. 1 Kor. 8, 9 f.). So Meyer. — ἀλλὰ κακόν scil. τὸ καθαρόν. — V. 21. Allgemeiner Grundsatz für den Starken: „Trefflich ist es, kein Fleisch zu essen noch Wein zu trinken noch (überhaupt etwas zu thun) wodurch der Bruder anstößt oder geärgert wird oder (worin er) schwach ist." Vor ἐν ᾧ ist ein πράσσειν τι oder nach Chrysostomus φαγεῖν ἢ πιεῖν zu ergänzen. Also dieselbe Maxime selbstverläugnender Liebe, welcher Paulus nach 1 Kor. 8, 13. selbst folgte, legt er hier den Gläubigen in Rom an's Herz.

V. 22 f. Lachmann hat nach A. B. C. Sinait.: σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κ. τ. λ. Allein bedeutende Zeugen sprechen gegen ἣν. Dann kann das bloße σὺ πίστιν ἔχεις entweder concessiv oder fragend gefaßt werden. Letztere Fassung entspricht am besten

der steigenden Lebhaftigkeit der Rede: „Du hast Ueberzeugung? Behalte sie für dich vor Gott!" Paulus will sagen: Hast du die feste Ueberzeugung, daß Alles rein sei und der Christ als solcher frei sei von den alttestamentlichen Speisegesetzen, so bewahre diese Ueberzeugung für dich und gib nicht durch äußere Ausübung dieser Freiheit deinen schwachen Mitchristen Anstoß. „Glücklich, der sich selbst nicht richtet in dem, was er für recht hält", d. h. wohl dem, der immer nach seiner richtigen und festen Ueberzeugung ohne Zweifeln und ohne Wanken handelt. — V. 23. enthält dann den Gegensatz: „Der Zweifelnde aber", d. i. derjenige, der noch nicht die feste Ueberzeugung hat, daß der Unterschied der Speisen für ihn aufgehoben sei, „wenn er (trotz seinem Zweifel) isset, ist (eben damit, daß er isset) verurtheilt, weil er nicht aus Ueberzeugung (isset)." Denn als Grundsatz gilt: „Alles, was nicht aus Ueberzeugung (hervorgeht), ist Sünde." So oft der Mensch gegen seine Ueberzeugung handelt, sündigt er, es mag dieß ein richtiges oder irriges Gewissen sein. „Nam", sagt der h. Thomas, „actus iudicantur secundum voluntatem agentium; voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensa repraesentat, et secundum hoc qualificatur vel specificatur actio. Si igitur ratio alicuius iudicet aliquid peccatum et voluntas fertur in id faciendum, manifestum est, quod homo habet voluntatem faciendi peccatum, et ita actio eius exterior, quae informatur ex voluntate, est peccatum." Wer also, wo es sich um ein positives Pflichtgebot oder Verbot handelt, ein verschuldet irriges Gewissen hat, sündigt immer, er mag nach seinem Gewissen oder gegen dasselbe handeln. — Da Luther hier unter πίστις den rechtfertigenden Glauben verstand, so machte er aus dieser Stelle den Schluß, daß alle scheinbar noch so guten Werke der Ungläubigen Sünden seien.

Hier, nach 14, 23., haben mehrere Herausgeber des N. T., Griesbach, Matthäi u. A., die Doxologie, welche Lachm., Tischendorf und die Meisten erst am Ende des ganzen Briefes 16, 25 ff. lesen. Ueber die Stellung der Doxologie werden wir unten zu 16, 25. das Nöthige sagen. Hier haben wir uns nur zu verständigen über das Verhältniß der beiden folgenden Kapitel zu dem vorhergehenden Briefe. Viele und insbesondere diejenigen.

welche die Doxologie hier lesen, haben nämlich geglaubt, daß der eigentliche Brief an die Römer mit dem 14. Kapitel schließe. Alles Folgende sei entweder als eine Beilage zu betrachten, die Paulus auf verschiedenen beigelegten Blättchen geschrieben seinem Briefe hinzugefügt (Griesbach), oder es seien Bruchstücke aus sonstigen Briefen des Apostels, die ein Anderer gesammelt und aneinander gereihet (Schott), oder endlich es sei ein unächter Zusatz von anderer Hand (Baur und seine Schule). Für die letzte Hypothese beruft man sich auf Marcion, der nach dem Berichte des Origenes (II. p. 531. ed. Froben. 1536.) die beiden letzten Kapitel nicht gelesen hat. Allein die äußern Zeugnisse sowohl als auch der Inhalt und die Sprache des Stückes sprechen zu bestimmt und klar für die Aechtheit desselben, als daß diese von einer unbefangenen und nüchternen Kritik angefochten werden könnte. Und was Marcion angeht, so berichtet von ihm Origenes an derselben Stelle, daß dieser die einzelnen Schriften des N. T. nach Belieben verstümmelt habe. Die Vertheidiger der beiden ersten Ansichten beziehen sich theils auf die mehrfachen Briefschlüsse vor dem letzten Ende des Schreibens (16, 20. 24.), theils auf die vielen namentlichen Grüße im 16. Kap., da doch Paulus, der vorher nie in Rom gewesen, dort schwerlich so viele persönliche Bekannte gehabt habe. Allein die mehrfachen Briefschlüsse erklären sich, wie wir an den betreffenden Stellen sehen werden, am natürlichsten aus dem mehrfachen Vorsatze des Apostels seinen Brief wirklich zu schließen; und was die namentlichen Grüße angeht, so brauchen wir uns darüber bei dem lebhaften Verkehre, welcher damals zwischen Rom, Kleinasien und Griechenland herrschte, nicht zu wundern. Und ist es denn durchaus nothwendig, daß Paulus die Gegrüßten sämmtlich von Angesicht gekannt habe? — S. Einl. S. 65.

15, 1 ff. Der erste Theil dieses Kap. schließt sich enge an das Vorhergehende an. Paulus fährt fort, den Starken d. i. denen, welche die richtige Erkenntniß der christlichen Lehre haben, einzuschärfen, daß sie die Schwachen d. i. die Aengstlichen, noch in Vorurtheilen Befangenen, schonen: „Verpflichtet aber sind wir, die Starken, die Schwachheiten der Schwachen zu tragen und nicht selbstgefällig zu sein", d. i. ohne Rücksicht auf Andere bloß nach unserer Ueberzeugung, nach

unserm Geschmacke zu leben, wir mögen dadurch Anstoß geben oder nicht (vgl. 1 Kor. 9, 22. 10, 33.). — V. 2.: „Jeder von uns gefalle dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung", d. h. man vermeide Alles, was dem Mitchristen irgendwie Anstoß geben könnte, suche vielmehr das Gute in ihm zu fördern, ihn durch ein gutes Beispiel zu erbauen (vgl. 14, 19.).

V. 3 ff. In dieser Liebe, in dieser Herablassung zu den Schwachen ist Christus unser höchstes Muster und Vorbild geworden: „Denn auch Christus war nicht sich selbst zu Gefallen, sondern, wie geschrieben steht: „„Die Schmähungen der dich Schmähenden fielen auf mich."" — *οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν* d. i. er lebte nicht für sich, sondern für uns Menschen; für uns stieg er vom Himmel hernieder, litt und starb er (vgl. Phil. 2, 6 ff. 2 Kor. 8, 9.). — Die Worte *οἱ ὀνειδισμοὶ κ. τ. λ.*, welche der Apostel Christo in den Mund legt, sind genommen aus Ps. 69, 10., wörtlich nach den LXX. Dort bittet der fromme Dulder Gott um Hülfe, da sein Leiden ein Leiden um Gottes Sache sei: „Deinetwegen, weil ich dir anhange, schmähen und verhöhnen mich die Menschen; ihr Hohn gegen dich fällt auf mich, deinen Diener, zurück." Im höchsten Sinne gingen diese Worte an Christo in Erfüllung, und in sofern ist diese Stelle messianisch. Christus ertrug die größte Schmach und Verachtung für die Sache Gottes, um die Menschen zu erlösen; er lebte also nicht für sich, sondern allein für seinen himmlischen Vater um der Menschen willen. — V. 4. Die angeführte Psalmstelle veranlaßt den Apostel hier eine Bemerkung über die Bedeutung der heil. Schrift im Allgemeinen beizufügen: „Denn Alles, was vorher geschrieben worden, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden, damit wir durch die Standhaftigkeit und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben." — Das *προ* in *προεγράφη* erhält klar seine Bestimmung durch das im zweiten Gliede mit Nachdruck vorangesetzte *ἡμετέραν*: „Alles, was vor uns, vor unserer Zeit geschrieben ward", bezieht sich somit auf das ganze A. T. und nicht, wie Einige wollen, bloß auf die messianischen Weissagungen (Meyer). Zu *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν* vgl. 2 Tim. 3, 16. — Lesen wir im Folgenden mit Tischend.: *διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλ.*, so ist es am passendsten den Genit. *τῶν γραφῶν* auch

zu διὰ τῆς ὑπομονῆς zu ziehen: „Durch die Standhaftigkeit und den Troſt, welche die Schriften uns einflößen.“ Lachmann aber hat nach überwiegenden Zeugen (A. B. C. L. Sinait. al.) die Präpoſition διά vor τῆς παρακλήσεως wiederholt. Dann nimmt man am beſten διὰ τῆς ὑπομονῆς für ſich. Das Leſen der h. Schrift, z. B. der Pſalmen, tröſtet oft wunderbar in den Leiden und Widerwärtigkeiten dieſes Lebens, und mehrt ſo die Geduld und Standhaftigkeit in den Anfechtungen. Geduld aber und die tröſtlichen Verſicherungen der h. Schrift zuſammen genommen ſtärken und mehren in uns die Hoffnung auf die ewige Seligkeit. — V. 5 f. Wenn nun auch durch das andächtige Leſen der heil. Schrift uns Troſt und Starkmuth in Leiden und Drangſalen zufließt, ſo iſt es doch zuletzt Gott, der dieſe Standhaftigkeit, dieſen Troſt uns verleiht. Aus Standhaftigkeit und Troſt entſpringt dann gegenſeitige Eintracht nach dem Beiſpiele und der Vorſchrift Chriſti. Die höchſte Blüthe und Frucht der Eintracht ſoll aber ſein einmüthiges Preiſen Gottes wegen ſeiner in Chriſto uns erwieſenen Wohlthaten. Daher: „Der Gott der Standhaftigkeit und des Troſtes aber gebe (δῴη, ſt. δοίη) euch gegenſeitige Eintracht nach Chriſto Jeſu, damit ihr einmüthig mit Einem Munde verherrlichet Gott und den Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti.“ — Der Genitiv τοῦ κυρίου - - Χριστοῦ iſt bloß von πατέρα und nicht auch von θεόν abhängig. So ſchon Theodoret: ἡμῶν θεὸν ἐκάλεσε τὸν θεόν, τοῦ δὲ κυρίου πατέρα. Der Ausdruck τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου iſt alſo aufzulöſen: τὸν θεὸν, ὅς ἐστι πατὴρ κ. τ. Wir verehren Gott nur dann wahrhaft, wenn wir ihn als den Vater Jeſu Chriſti und durch dieſen als unſern Vater verehren.

V. 7 ff.: „Darum (nämlich, damit ihr einmüthig mit Einem Munde Gott preiſet,) nehmet einander auf (vgl. 14, 1.), wie auch Chriſtus euch aufgenommen hat zur Ehre Gottes.“ Chriſtus hat ſie alle, Juden- und Heidenchriſten, in ſeine Gemeinſchaft, in ſeine Kirche aufgenommen und zu einer Einheit verbunden. Dieſe Einheit ſollen ſie durch einträchtigen, liebevollen Sinn zu bewahren ſuchen. — Die letzten Worte erklärt Paulus V. 8 ff. näher in der doppelten Beziehung auf die Juden- und Heidenchriſten: „Ich ſage (d. i. meine, vgl. 1 Kor. 1, 12. Gal. 4, 1.) nämlich, daß Chriſtus Diener

geworden ist der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen; daß aber die Heiden Barmherzigkeits halber Gott preisen." Die Juden hatten der Verheißungen wegen, die ihnen in ihren Stammvätern zu Theil geworden, ein gewisses Recht auf den Messias (vgl. 9, 4 ff. Apstg. 3, 25.). Obgleich nun allerdings diese Verheißungen zuletzt aus der bloßen Gnade und Barmherzigkeit Gottes hervorgingen, so war doch die Berufung der Juden zunächst eine Folge der Wahrhaftigkeit Gottes. Die Berufung der Heiden floß aber unmittelbar aus der göttlichen Barmherzigkeit hervor; bei ihnen war Gott durch keinerlei Verheißungen gebunden. Daher haben die Heidenchristen gar kein Recht, sich irgendwie stolz über die Judenchristen zu erheben. — Den Infinitiv *δοξάσαι* nimmt Meyer als parallel mit dem vorherigen *βεβαιῶσαι* stehend: „damit er bekräftigte die Verheißungen der Väter, die Heiden aber Erbarmungs halber Gott preiseten." Allein dem ganzen Gedankengange des Apostels angemessener scheint es, mit den Meisten das *τὰ δὲ ἔθνη - δοξάσαι τὸν θεόν* von *λέγω* abhängig sein zu lassen und den Infinit. Aorist. zeitlos zu fassen (s. Win. S. 297.). — Darin nun, daß auch die Heiden wegen ihrer Berufung zum Christenthume Gott preisen, erfüllen sich alttestamentliche Weissagungen. Zuerst wird die Stelle Ps. 18, 50. angeführt: „„Deßhalb will ich dich preisen (s. zu 14, 11.) unter den Heiden und deinem Namen Lob singen."" In diesem Psalme verspricht David, wegen seiner Rettung Gott zu preisen „unter den Völkern." David sprach dieß aber als Vorbild Christi, in dessen Munde diese Worte erst ihre volle Wahrheit fanden. Indem Christus auch die Heiden in seine Kirche aufnahm, verherrlichte er Gott unter ihnen und durch sie: „tibi *per me* gentes confitebuntur" (August.) Der Hauptnachdruck liegt hier und in den folgenden Stellen auf dem Worte *ἔθνη*. — V. 10.: „Und wiederum sagt sie (die Schrift): „„Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volke."" Diese Stelle aus 5 Mos. 32, 43. genau nach den LXX citirt heißt nach dem Originaltexte: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ, „jubelt Heiden über sein Volk." Die LXX müssen also עִם עַמּוֹ oder אֶת־עַמּוֹ gelesen haben. — V. 11.: „Und wiederum (Ps. 117, 1.): „„Lo-

bet alle Heiden den Herrn, und preiset ihn alle Völker."" — V. 12.: „Und wiederum spricht Isaias (11, 10.): „„Es wird geschehen, die Wurzel Jesse's und der sich (daraus) erhebt, um über die Heiden zu herrschen, — auf ihn werden die Heiden hoffen."" Das ἔσται ist nicht mit ἡ ῥίζα zu verbinden, sondern steht absolut wie das hebräische וְהָיָה. Im Urtexte und bei den LXX steht hinter ἔσται noch ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Die beiden Nominative ἡ ῥίζα und ὁ ἀνιστάμενος sind Nominat. absol., und ῥίζα ist wie das hebräische שֹׁרֶשׁ, im Sinne von „Sprößling" zu nehmen. „Sprößling Jesse's" bezeichnet aber den großen Nachkommen David's, den Messias (vgl. Jes. 11, 1. 53, 2.). Dieser wird, heißt es im Grundtexte, dastehen als Panier der Völker, zu welchem auch die Heiden sich sammeln. — Bei allen diesen Citaten hat Paulus noch den besondern Zweck, die Heidenchristen zu demüthigen: Aus Israel kommt das Heil, Israel bildet auch in der neuen Heilsordnung den eigentlichen Kern (vgl. 11, 17 f.); statt also mit Verachtung auf die Mitchristen aus dieser Nation herabzusehen, sollen die Heidenchristen mit Achtung ihnen sich anschließen.

V. 13. Schließlicher Segenswunsch: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, damit ihr reich seid in der Hoffnung in Kraft des heiligen Geistes." Unsere gedruckte Vulg. hat *in spe et virtute Spiritus sancti:* die besten Handschriften lesen: *in spe in virtute Sp. s.* — Paulus nennt hier Gott den „Gott der Hoffnung" mit Rücksicht auf das Vorhergehende: „auf ihn werden die Heiden hoffen." Die christliche Hoffnung ist eine Gnadengabe Gottes, und aus ihr entspringen als Früchte Freude und Friede; sie selbst aber wurzelt im Glauben. Der aber die Hoffnung in uns wirkt und mehrt, ist der heil. Geist. Vgl. 14, 17. Hiermit schließt Paulus die sämmtlichen Belehrungen und Ermahnungen, welche er den römischen Christen zu ertheilen sich vorgenommen hatte, und es folgt nun

§. 18. Der Epilog.

15, 14—33.

Da Paulus hier an eine Gemeinde schrieb, die er nicht persönlich gestiftet hatte, so findet er es nothwendig, am Schlusse des Briefes seine Dreistigkeit zu rechtfertigen, und die ernsten Ermahnungen, welche er im Laufe desselben gegeben hat, mit seinem apostolischen Berufe zu entschuldigen. Er rühmt sich in Christo des Erfolges seiner apostolischen Berufsthätigkeit und theilt dann seinen Lesern den Reiseplan mit, den er für die nächste Zeit sich entworfen. Auch Rom war in diesen Plan mit aufgenommen. Es entspricht dieser Epilog dem Eingange des Briefes 1, 8—16.

V. 14.: „Ueberzeugt aber, meine Brüder, bin ich auch selbst in Betreff euer, daß auch ihr voll seid von guter Gesinnung, erfüllt mit jeglicher Erkenntniß, im Stande auch einander zu ermahnen." — Paulus hatte den Römern ausführlich die christliche Lehre dargestellt, er hatte ernste Ermahnungen zur gegenseitigen Schonung und Liebe eingeflochten. Dadurch hätte bei seinen Lesern leicht die Vermuthung aufsteigen können, als setze er Mißtrauen in ihre gute Gesinnung gegen einander (ἀγαθωσύνη) und in ihre Kenntniß der christlichen Wahrheit (γνῶσις). Dieser Vermuthung sucht er hier in zarter Weise vorzubeugen, indem er sagt: ungeachtet seiner Ermahnungen und obgleich seine Zusprache eine gegentheilige Ansicht zu verrathen scheine, sei er doch schon von selbst, ohne daß es der Versicherung von Andern bedürfe (καὶ αὐτός = *sponte*), von ihrer guten Gesinnung gegen einander und von ihrer Kenntniß der christlichen Wahrheiten überzeugt; wohl wisse er, daß sie im Stande seien, auch ohne sein Zuthun (καὶ αὐτοί) sich einander zu ermahnen und zurecht zu weisen (νουθετεῖν).

V. 15 f. Hat der Apostel sich eben entschuldigt, daß er überhaupt an die Römer geschrieben habe, so rechtfertigt er jetzt seine Freimüthigkeit im Schreiben: „Freimüthiger aber habe ich zum Theil an euch, Brüder, geschrieben als einer, der euch wieder erinnert, vermöge der Gnade, die mir von Gott verliehen ist." — „Freimüthiger", als es nämlich bei dieser eurer guten Gesinnung wohl nöthig gewesen wäre (s. Win. S. 217.). Die Wiederholung des ἀδελφοί fließt aus der

Inständigkeit der Stimmung (Meyer). Doch fehlt das Wort bei bedeutenden Zeugen. — Das ἀπὸ μέρους zieht Grotius zu τολμηρότερον im Sinne: *paulo* liberius, *aliquanto* audacius. Besser aber verbinden wir es mit τολμ. ἔγραψα zusammen, so daß der Ausdruck sich auf einzelne Stellen des Briefes bezieht: „stellenweise schrieb ich euch freimüthiger u. s. w." Das ἐπί in ἐπαναμιμνήσκων mildert noch den ganzen Ausdruck: Paulus wollte nur nebenbei, nur zum Ueberflusse wieder erinnern an das, was seine Leser schon längst wußten. Es liegt in dieser ganzen Ausdrucksweise eine gewisse Zartheit. Richtig gibt Estius den Sinn: „scripsi non tam ut docerem vos, quae nescitis, quam ut commonefacerem et submonerem et in memoriam vobis revocarem tanquam scientibus." Das διὰ τὴν χάριν κ. τ. λ. beziehen wir am besten (mit Estius) auf τολμηρότερον ἔγραψα, nicht auf das zunächst stehende ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς; unter χάρις aber versteht Paulus sein apostolisches Amt. — V. 16. Diese χάρις ist ihm verliehen zu dem Zwecke: „auf daß ich Priester Jesu Christi sei für die Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt durch den heiligen Geist." — Der Ausdruck λειτουργός kommt zwar oft in der weitern Bedeutung von διάκονος, Diener, vor (vgl. 13, 6.); hier aber hat das Wort, wie aus der Apposition ἱερουργοῦντα hervorgeht, die specielle Bedeutung von Priester (vgl. Phil. 2, 25.). Der Genitiv τῶν ἐθνῶν ist Genit. apposit.: Die Heiden selbst sind das Opfer; die Verkündigung des Evangeliums ist die priesterliche Handlung, wodurch dieses Opfer Gott dargebracht wird, der Apostel aber der Opferpriester. Die Spendung des Wortes Gottes, die Verkündigung des Evangeliums ist also eine priesterliche Funktion, und daher das Diakonat als diejenige Weihe, wodurch die Vollmacht ertheilt wird das Wort Gottes zu verkünden, ein Sakrament. Vgl. zu 1 Kor. 9, 13 f. — Das ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ steht als Gegensatz gegen die äußere Weihe der levitischen Opfer (vgl. 12, 1.).

V. 17 ff.: „Ich habe demnach das (τήν, Lachm., Tischend.) Rühmen in Christo Jesu hinsichtlich der Sache Gottes." Der Apostel will damit sagen: „Eben weil Gott mir das apostolische Amt übertragen hat und ich Priester Jesu Christi

bin, darf ich mich dessen rühmen, was ich für die Sache Gottes gewirkt habe; nicht aber so, als ob ich etwas aus eigenen Kräften gewirkt hätte, und als gebührte mir der Ruhm davon, sondern aller Ruhm fließt auf Christus zurück; nur in ihm, in seiner Kraft habe ich Alles gewirkt." Daß dieß der Sinn seiner Worte sei, erklärt er selber V. 18 f.: „Denn nicht werde ich mich erdreisten etwas (rühmend von mir) zu sagen, was nicht Christus durch mich gewirkt hat zum Gehorsam der Heiden durch Wort und Werk." — εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, d. i. um die Heiden zum Gehorsam des Glaubens, zum Glauben zu bringen (vgl. 1, 5.). Demüthig bekennt also Paulus, er sei gleichsam nur das Werkzeug (δι' ἐμοῦ) gewesen, durch welches Christus die Heiden zum Glauben geführt habe (vgl. 1 Kor. 15, 10.). Die Mittel der Wirksamkeit waren Wort und Werk. Dieses λόγῳ καὶ ἔργῳ (Vulg. *verbo et factis*) wird näher erklärt durch das Folgende: „in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft (heiligen) Geistes"; ersteres bezieht sich auf ἔργῳ, letzteres auf λόγῳ. Ueber σημεῖον und τέρας s. zu Hebr. 2, 4. Statt ἁγίου haben einige Zeugen θεοῦ, andere haben bloß πνεύματος. — Indem der Apostel dann hinzufügt: „so daß ich von Jerusalem und ringsherum bis nach Illyrien die frohe Botschaft von Christus zur Vollendung gebracht habe", gibt er die Ausdehnung seiner Wirksamkeit an. Der Anfangspunkt war Jerusalem, die Muttergemeinde, als der äußerste Punkt im Osten; hier trat Paulus zuerst in die apostolische Gemeinschaft ein (vgl. Apstg. 9, 26 ff.). Das κύκλῳ ist gewiß nicht bloß auf Judäa zu beschränken, sondern umfaßt Damaskus und Syrien. Mit Unrecht verstehen Einige κύκλῳ (Vulg. *per circuitum*) von dem Kreisbogen, welchen Paulus auf seinen Missionsreisen von Jerusalem aus durch Syrien, Kleinasien, Macedonien bis nach Illyrien gemacht habe. Als Endpunkt seiner bisherigen Wirksamkeit im Westen gibt er Illyrien an. Obgleich die Apostelgeschichte von einer Reise Pauli nach Illyrien nicht berichtet, so müssen wir doch nach seinen eigenen Worten hier annehmen, daß er, vielleicht auf seiner Reise durch Macedonien (Apstg. 20, 1—3.), welche der Abfassung unsers Briefes kurz vorherging, die Gränze dieses benachbarten Landes entweder berührt oder überschritten habe. Durch πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον will Pau-

lus ausdrücken, daß er mit der Verkündigung des Evangeliums in diesen Gegenden fertig sei, somit seine apostolische Aufgabe bezüglich dieser vollendet habe (vgl. V. 23.). Ohne Grund wollen Andere τὸ εὐαγγέλιον als munus praedicandi evangelium, welches Paulus ausgerichtet habe, fassen, oder πληροῦν im Sinne von „ausbreiten" nehmen.

V. 20 f. Auch den Grundsatz, den er in Ansehung der zu wählenden Wirkungskreise beobachtet habe, theilt er seinen Lesern mit: „Indem ich aber meine Ehre darin setze, auf diese Weise zu predigen, nicht wo Christus genannt worden ist (d. i. wo die Lehre Christi bereits verkündigt war), damit ich nicht auf fremder Grundlage bauete, sondern wie geschrieben steht: „„Denen nicht verkündigt worden von ihm, die werden sehen, und die nicht vernommen haben, werden verstehen."" — Wir lesen mit Tischend. φιλοτιμούμενον, welches dann abhängig ist von dem vorhergehenden με. Die Lesart φιλοτιμοῦμαι, welche Lachm. nach B. D*. F. G. aufgenommen, ist Correktur zur Erleichterung der Construktion. Das Verbum φιλοτιμεῖσθαι, welches bei Paulus noch zweimal (2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11.) vorkommt, heißt aber „etwas als Ehrensache ansehen und darum eifrig oder mit Vorliebe betreiben" (s. Rost Lexik. u. d. W.). Ungenau übersetzt die Vulg.: *sic autem praedicavi evangelium hoc.* Die eigentliche Aufgabe der Apostel als solcher war die Grundlegung der einzelnen Gemeinden; den weitern Ausbau derselben konnten und mußten sie ihren Schülern überlassen. In dem vollen Bewußtsein seiner apostolischen Bestimmung (Apstg. 26, 17. 18.) fand Paulus in der Lösung dieser Aufgabe seine apostolische Ehre (vgl. 2 Kor. 10, 15 f.). Zu ἵνα μὴ - - οἰκοδομῶ vgl. 1 Kor. 3, 10. — Die folgende Stelle ist aus Jes. 52, 15. genau nach den LXX citirt. Das περὶ αὐτοῦ, welches im Hebräischen fehlt, bezieht sich nach dem Zusammenhange auf den „Knecht Jehova's" d. i. den Messias, und das Subjekt sind die Heiden mit ihren Königen, welche den verherrlichten Messias im Glauben schauen, seine heilbringende Lehre verstehen und ihm ihre Huldigung darbringen werden. Dieses Wort der Weissagung hatte Paulus dadurch in Erfüllung gebracht, daß er auf seinen Missionsreisen grade dahin sich wandte, wo noch Niemand vor ihm das Evangelium verkündet hatte.

V. 22. Schon im Anfange seines Briefes (1, 13 ff.) hat Paulus seinen Lesern gesagt, wie er schon so lange gewünscht habe, nach Rom zu kommen; nur sei er bisher immer daran verhindert worden. Jetzt nun theilt er ihnen genauer seinen Reiseplan mit. — „Darum wurde ich auch meistentheils verhindert zu euch zu kommen." Viele geben die Gedankenverbindung so: darum, weil in Rom schon von Andern ein Grund gelegt war, wurde ich verhindert. Allein gegen diese Verbindung spricht V. 23. Richtig Thomas, Estius u. A.: darum, weil ich von Jerusalem bis Illyrien genug zu thun hatte, wurde ich verhindert u. s. w. Die verbürgte Lesart ist τὰ πολλά, Vulg. *plurimum*. Das πολλάκις, welches Lachm. nach B. D. E. F. G. aufgenommen, ist wahrscheinlich Interpretament nach 1, 13.

V. 23 ff. Die Recepta hat V. 24.: Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐλπίζω γὰρ κ. τ. λ., und diese Lesart hat auch Tischend. aufgenommen. Allein das ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς ist kritisch sehr verdächtig; es fehlt in A. B. C. D. E. F. G. Sinait. und auch in der Vulgata. Mit Recht haben daher Griesb. und Lachm. es gestrichen. Auch das γάρ hinter ἐλπίζω fehlt in F. G., Vulgata, und bei Griesb.; Lachm. hat es aber beibehalten, und sah sich daher genöthigt, das ganze ἐλπίζω γάρ - - ἐμπλησθῶ in Parenthese einzuschließen, so daß νυνὶ δέ V. 25. das νυνὶ δέ V. 23. wieder aufnimmt. Allein da scheint es unmöglich, in diese Worte einen passenden Sinn zu bringen. Denn was hieße es: „Darum wurde ich auch meistentheils verhindert zu euch zu kommen; nun aber, da ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden habe, aber seit vielen Jahren verlange, zu euch zu kommen - - nun aber reise ich nach Jerusalem?" — Am besten halten wir die Lesart der Vulgata fest und übersetzen: „Nun aber, da ich in diesen Gegenden (nämlich von Jerusalem bis Illyrien) keinen Spielraum mehr habe, seit vielen Jahren aber Verlangen trage, zu euch zu kommen, hoffe ich, sobald als ich nach Spanien reise, euch auf der Durchreise zu sehen, und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuvor euch einigermaßen genossen habe. Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Dienste für die Heiligen." — Auffallen könnte das μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις. Allein wir müssen bedenken, daß die Apostel sich damit begnügen mußten, in den Hauptorten

das Evangelium zu predigen und christliche Gemeinden zu gründen. Dieß war nun in Kleinasien, Macedonien und Griechenland geschehen. Die weitere Verbreitung des Christenthums von diesen Metropolen aus mußten sie ihren Gehülfen überlassen. — Paulus sagt: ὡς ἂν (= simulatque, vgl. 1 Kor. 11, 34.) πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν; er hatte also schon damals, wo er noch in Korinth weilte, den großen und kühnen Plan gefaßt, im äußersten Westen des großen Römerreiches das Evangelium Christi zu verkünden. Ob er diesen Plan ausgeführt, darüber s. allgem. Einleit. S. 44 ff. Der eigentlich griechische Ausdruck für Spanien ist Ἰβηρία. — Da in Rom die Gemeinde bereits gegründet war, so will Paulus sie nur διαπορευόμενος besuchen und von dort weiter reisen. Das Verb. προπέμπειν heißt eigentlich „das Geleite geben", dann auch „weiter fördern durch Reiseausrüstung." Ob Paulus hoffte, daß ihn Einige aus der römischen Gemeinde wirklich bis nach Spanien geleiteten, oder ob προπέμπειν hier in letzterem Sinne zu nehmen sei, ist nicht zu bestimmen. Er sagt: ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους (= quantum licebit) ἐμπλησθῶ, d. i. wenn ich soviel möglich an eurem Glauben und eurer Liebe, an eurem Umgange mich gefreut habe und dadurch in meinem innern Leben gekräftiget bin. Das διακονῶν τοῖς ἁγίοις erklärt sich aus dem folgenden V.: Paulus wollte den armen Christen in Jerusalem die in Griechenland und Macedonien gesammelten Almosen überbringen (vgl. Apstg. 24, 17. 2 Kor. 8, 9.). Das Präsens διακονῶν (Sinait. hat διακονήσων) bezeichnet das Reisen selbst schon als Theil des Dienstes (Meyer). Aus dem νυνὶ πορεύομαι folgt übrigens, daß der Apostel diesen Brief kurz vor seiner Abreise von Korinth nach Jerusalem, also im Frühjahre 58 n. Chr., schrieb.

V. 26 f.: „Denn Macedonien und Achaja haben es für gut befunden, eine Beisteuer für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem zu machen. Ja gut gefunden haben sie's, und (ganz natürlich) sie sind ja ihre Schuldner; denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Theil genommen haben, so sind sie verpflichtet, ihnen auch mit ihren leiblichen Gütern zu dienen." — Das Wort κοινωνία bezeichnet zunächst Theilnehmung, dann Spendung, Beisteuer (vgl. 2 Kor. 9, 13. Hebr. 13, 16.). Paulus hatte, wie er Gal. 2, 10. selber er-

zählt, von den Aposteln in Jerusalem den Auftrag erhalten, auf seinen Missionsreisen unter den Heiden für die arme Gemeinde in Jerusalem Almosen zu sammeln. Denn viele Mitglieder dieser Gemeinde waren theils durch die Gütergemeinschaft, in welcher sie anfänglich lebten, und durch die damit verbundene Veräußerung der Habe (Apstg. 4, 32 ff.), theils durch die bald einbrechende Verfolgung, welche die Einziehung des Vermögens im Gefolge hatte (Apstg. 8, 1. Hebr. 10, 34.), in die größte Dürftigkeit gerathen. Der Apostel suchte, wie wir aus vielen Stellen seiner Briefe sehen (1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 9., vgl. Apstg. 24, 17.), mit allem Eifer diesen Auftrag zu erfüllen; und indem er hier sagt: „sie sind ja ihre Schuldner, denn u. s. w." will er ohne Zweifel indirekt auch die Römer auffordern, für ihre armen Mitchristen in Jerusalem Sorge zu tragen. Uebrigens spricht er in diesen Worten den allgemeinen Gedanken aus, wie in der Kirche fortwährend eine gewisse *communio bonorum* bestehen solle. Die Segnungen des Christenthums waren von Jerusalem, der Mutterkirche, aus unter die Heiden verbreitet. Für die geistlichen Güter nun, die diese von dort empfangen, sollen sie einen Theil ihrer leiblichen Güter als Gegengabe darbringen. Denn die christliche Liebe hat Alles gemeinsam und bethätigt sich durch fortwährendes Geben und Empfangen. Sie gibt Geistliches und empfängt Leibliches und umgekehrt, da sie den ganzen Menschen nach Leib und Seele umfaßt. Vgl. 1 Kor. 9, 11. Durch den gewählten Ausdruck λειτουργῆσαι will Paulus die Beisteuer für die Armen als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnen. Vgl. 2 Kor. 9, 12. Phil. 2, 25. 30.

V. 28 f.: „Wenn ich nun dieses (d. i. die Reise nach Jerusalem zur Ueberbringung der Collekte) vollbracht und ihnen versiegelt (d. h. sicher eingehändigt, nicht, wie Estius u. A. wollen, versiegelt überbracht) haben werde diese Frucht (der christlichen Liebe = diese Beisteuer), so werde ich bei euch durch nach Spanien reisen." Dieser Plan des Apostels ging wirklich in Erfüllung, aber in anderer Weise, als er sich denselben ausgedacht hatte. Als er nämlich in Jerusalem ankam, wurde er dort von den Juden ergriffen und zwei Jahre in Cäsarea gefangen gehalten. Dann erst wurde er nach Rom geschickt, wo er wiederum zwei Jahre in der Gefangenschaft ausharren mußte. Aus dieser befreit trat er später die

Reise nach Spanien an. S. allgem. Einleit. Seite 33 ff. — V. 29.: „Ich weiß aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, mit der Fülle des Segens Christi kommen werde.“ Das τοῦ εὐαγγελίου, welches die Vulgata hinter εὐλογίας gelesen hat, ist wahrscheinlich ein späteres Glossem, da es in den meisten und besten Handschriften fehlt. Paulus hegt also im Bewußtsein seiner bisherigen fruchtreichen Wirksamkeit das sichere Vertrauen, daß auch seine apostolische Arbeit in Rom eine durch Christus reichlich gesegnete sein werde. Vgl. 1, 11.

V. 30 ff. Im Vorgefühle der Gefahren, die ihm auf dieser Reise bevorstehen (vgl. Apstg. 20, 22 f. 21, 10 ff.), ersucht Paulus seine Leser um ihre Fürbitte. Er ermahnt sie inständigst durch die Erinnerung (διά wie 12, 1.) an Christus, welcher Aller Herr und Heiland ist, und an die Liebe, welche der h. Geist in die Herzen der Gläubigen ausgießt, mit ihm zu kämpfen (συναγωνίσασθαι) im Gebete. Jedes wahre Gebet ist ein Ringen und Kämpfen; denn beim Gebete muß die Seele alle innere Kraft zusammennehmen, um sich über sich selbst zu Gott emporzuheben. Die Fürbitte ist noch in ganz besonderer Weise ein Seelenkampf, da der Fürbittende die Noth dessen, für welchen er Fürbitte einlegt, geistiger Weise mit durchzumachen hat (vgl. Kol. 4, 12.). — Die Gläubigen in Rom sollen aber für den Apostel Fürbitte einlegen, damit er von den „Ungläubigen in Judäa“ errettet und die Beisteuer, welche er den Gläubigen in Jerusalem überbringe (ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἰερουσαλήμ, Lachm.: ἡ δωροφορία μου ἡ ἐν Ἰερ. Vulg.: *obsequii mei oblatio*), von diesen gut aufgenommen werde, damit er, so Gott es wolle, freudigen Muthes (ἐν χαρᾷ) nach Rom kommen und mit den Gläubigen dort sich erquicken könne (vgl. 1, 12.). Wir sehen hieraus, daß Paulus die Nachstellungen der ungläubigen Juden in Jerusalem fürchtete; und wirklich brach gleich nach seiner Ankunft daselbst der Sturm wider ihn los. Auch die Judenchristen waren sehr ungünstig gegen ihn gestimmt, weil sie an seiner Lehre, daß der Christ frei sei vom mosaischen Gesetze, großen Anstoß nahmen; und es ließ sich erwarten, daß sie durch ihn von Heidenchristen nicht gern Almosen annehmen würden. Vgl. allgem. Einl. S. 33 ff. — Es ist V. 32. nach der gewöhnlichen Redeweise Pauli διὰ θελήματος θεοῦ (vgl. 1, 10. 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. u. ö.), nicht mit Lachm. διὰ θελ. χν-

ρίου Ἰησοῦ zu lesen. Das *καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν* (Vulg. *et refrigerer vobiscum*) hat Lachm. bloß nach B. gestrichen; es ist ohne Zweifel ächt. — Da nun Paulus für seine Person Kampf und Streit ahnete, so schließt er V. 33. mit dem Segenswunsche für seine Leser: „Der Gott des Friedens aber sei mit euch Allen! Amen."

§. 19. Empfehlung. Grüße. Warnung. Schluß.

16, 1—27.

V. 1 f. Paulus empfiehlt hier zunächst den Gläubigen in Rom eine Christin (*ἀδελφή*) Namens Phöbe, welche wahrscheinlich die Ueberbringerin dieses Briefes war. Sie war — und das diente noch mehr zu ihrer Empfehlung — Diakonissin in der Gemeinde zu Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Korinth am saronischen Meerbusen. Die Diakonissinnen der ersten Kirche hatten das Amt, die Armen und Kranken weiblichen Geschlechts zu pflegen, bei der Taufe der Frauen Hülfe zu leisten u. s. w. Sie wurden in der Regel aus dem Stande der betagtern Wittwen, die nur einmal verheirathet gewesen, gewählt und durch ein Gelübde zur Enthaltsamkeit verpflichtet (vgl. 1 Tim. 5, 9 ff.). — V. 2. Der Apostel bittet, diese Phöbe aufzunehmen, „im Herrn", d. h. christlich, mit christlicher Liebe, wie es sich für Gläubige (*ἅγιοι*) gezieme, und ihr beizustehen, wo sie es bedürfe; „denn", fügt er begründend hinzu, „auch sie ist die Fürsorgerin (*προστάτις = patrona*) für Viele geworden und auch für mich selbst." Wo und wann sie für den Apostel Sorge getragen habe, ist nicht näher bekannt.

V. 3 ff. Es folgen nun bis V. 16. Grüße. — Priska oder (wie mehrere Handschriften nach Apstg. 18, 2. auch hier lesen) Priscilla und Aquila waren judenchristliche Eheleute. Aus Pontus gebürtig hatten sie sich in Rom niedergelassen, wurden aber durch das Verbannungsedikt des Kaisers Claudius mit den andern Juden von dort vertrieben und begaben sich nach Korinth (Apstg. 18, 2.). Hier schlossen sie sich an Paulus an und begleiteten ihn nach Ephesus (Apstg. 18, 18. 26.). Später, als das Verbannungsedikt außer Kraft trat, kehrten sie nach Rom zurück. Als Paulus seinen zweiten Brief an den Timotheus schrieb, waren sie wieder in Ephesus (2 Tim. 4, 19.).

Ueber die Voranstellung der Frau s. zu Apstg. 18, 18. Der Apostel sagt nun von diesen Eheleuten V. 4., sie hätten „für sein Leben (ψυχή) ihren eigenen Hals drangesetzt" oder verpfändet (ὑπέθηκαν), d. h. sich für ihn der äußersten Lebensgefahr preisgegeben. Wo und wann sie dieß gethan ist nicht bekannt; vielleicht bei dem Aufstande in Korinth (Apstg. 18, 12.) oder bei dem Aufruhre in Ephesus (Apstg. 19, 23 ff.). Zu καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν bemerkt Estius gut: „quia beneficium conservatae vitae ipsius tanquam communis magistri gentium pertinebat ad omnes gentium ecclesias." — V. 5. Sie sollen auch grüßen „die Gemeinde in ihrem Hause." Aquila und Priska hielten also in Rom, eben so wie in Ephesus (1 Kor. 16, 19. vgl. Kol. 4, 15. Philem. V. 2.), gottesdienstliche Versammlungen in ihrem Hause. Bei der Größe Roms ist es begreiflich, daß sich dort mehrere solche Hausgemeinden bildeten; und in diesen Hausgemeinden haben wir den ersten Keim zu den spätern Pfarrgemeinden. — Der Name Epänetus und die meisten folgenden Namen kommen im N. T. sonst nicht weiter vor. Die spätere Legende macht die hier Genannten meistentheils zu Bischöfen und Martyrern oder versetzt sie unter die 70 Jünger des Herrn (s. Estius). Paulus nennt den Epänetus „den Erstling Asiens für Christus" (Vulg. *primitivus Asiae in Christo)*, also gleichsam das erste Opfer, das Asien Christo geweiht, d. h. den ersten Gläubigen Asiens (vgl. 8, 23.). Unter Ἀσία haben wir aber das prokonsularische Asien, das sogenannte *Asia cis Taurum*, zu verstehen (s. zu 1 Kor. 16, 19.). Die Lesart der Recepta τῆς Ἀχαΐας statt Ἀσίας ist wahrscheinlich aus 1 Kor. 16, 15. herübergenommen.

V. 6. Tischend. hat hier εἰς ἡμᾶς nach C**. L., Chrysost., Theodoret, Theophyl.; Lachm. aber nach A. B. C*. Sinait., und mehreren Versionen εἰς ὑμᾶς. D. E F. G. endlich lesen mit der Vulgata ἐν ὑμῖν, und letztere Lesart scheint den Vorzug zu verdienen. Also: „Grüßet Maria, welche viel gearbeitet hat bei euch." Ob das ἐκοπίασε von einer gewissen Lehrthätigkeit dieser Maria zur Verbreitung des Glaubens in Rom oder etwa von einer Armen- und Krankenpflege in einer besondern, jetzt aber vergangenen (Aorist, vgl. V. 12.) Nothzeit zu verstehen sei, läßt sich nicht ausmachen, da wir von ihr wei-

ter Nichts wissen. Nur das können wir hier im Allgemeinen bemerken: Mit dem Eintritte des Christenthums in die Welt, oder besser gesagt, von da an, wo ein Weib den Heiland der Welt unter ihrem Herzen getragen und geboren hatte, wurde auch die Stellung des weiblichen Geschlechtes zum Reiche Gottes auf Erden eine ganz andere. Im A. B. hatte das Weib keine selbstständige Stellung in der Gemeinde Gottes, keine in die Entwicklung des Gottesreiches selbstthätig eingreifende Bedeutung gewinnen können. Als aber mit der allerseligsten Jungfrau Maria, der Mutter unsers Herrn, das Weib in seine ursprüngliche Stellung, die es in Heva verloren, wieder eintrat, da begann auch alsbald die Thätigkeit desselben für das Reich Gottes. Fromme Frauen waren es, die dem Herrn während seines öffentlichen Lehramtes dienten, und ihn mit ihrer Habe unterstützten (vgl. Luk. 8, 3.). Wo Männer feige flohen, dauerten sie aus in ihrem Glauben und in ihrer Liebe zum Herrn, und folgten ihm muthig bis zum Kreuze (vgl. Joh. 19, 25.). Schwache Frauen und zarte Jungfrauen waren es, welche in der ersten Zeit, als die Kirche die Bluttaufe empfing, muthig für ihren Glauben die qualvollsten Martern ertrugen und der Heidenwelt Bewunderung abzwangen. Und fromme Frauen und Jungfrauen sind es noch immer, die in den Armen und Kranken, in den Kleinen und Schwachen Christo dienen, ihn bekleiden, speisen und pflegen und so durch ihren Liebesheroismus das Reich Gottes ausbreiten.

V. 7. *Ἰουνίαν* kann Mannes- und Frauenname sein. Nehmen wir als Nominativ *Ἰουνία*, dann ist es Frauenname und die hier genannte Junia wäre wohl als die Gattin des Andronikus zu betrachten. Wegen des folgenden *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι* fassen wir aber das Wort am besten als Maskulinum von *Ἰουνιᾶς* = Junianus. — Ob *συγγενεῖς* hier und V. 11. 21. im eigentlichen Sinne als „Verwandte" oder in der weitern Bedeutung von „Volks- oder Stammesgenossen" zu nehmen sei, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Paulus nennt sie seine „Mitgefangenen"; es ist aber unbekannt, wo und wann sie mit ihm gefangen waren. Nach dem h. Clemens von Rom (epist. I. ad Corinth. c. 5.) hat der Apostel siebenmal Bande getragen. — Das *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* läßt einen zwiefachen Sinn zu; es kann heißen: „welche

ausgezeichnet sind unter den Aposteln", so daß sie diesen zugerechnet wurden; oder: „welche rühmlichst bekannt sind bei den Aposteln." Im ersteren Falle stände ἀπόστολοι im weitern Sinne, wie Apstg. 14, 4. Ausdrücklich hebt Paulus noch hervor, daß diese Beiden vor ihm (πρὸ ἐμοῦ) Christen geworden. Vielleicht waren sie schon am ersten Pfingstfeste bekehrt (vgl. Apstg. 2, 10.).

V. 8 ff. Ἀμπλίαν ist das abgekürzte Ἀμπλιάτον, welches auch mehrere Handschriften hier lesen. Paulus nennt diesen seinen Geliebten „im Herrn", um seine Liebe zu demselben als eine christliche zu bezeichnen. — V. 9. Stachys soll nach Hippolyt und Dorotheus einer der 70 Jünger und später erster Bischof von Byzanz gewesen sein. — V. 10. Apelles (ein auch bei den Juden üblicher Name, vgl. Horat. Sat. I. 5, 100.) war nach Einigen später Bischof von Smyrna oder Heraklea. — τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου „die aus den des Aristobulus", d. i. entweder die Christen unter den Angehörigen oder die Gläubigen aus der Hausgemeinde des Aristobulus. — V. 11. Herodion war nach Hippolyt später Bischof von Tarsus. Den hier genannten Narcissus halten Einige für den Freigelassenen des Kaisers Claudius, von welchem bei Tacitus (Annal. 11, 29. 12, 57.) und bei Suetonius (Claud. 37. Vesp. 4. Tib. 2.) die Rede ist. Derselbe vertrat beim Kaiser die Stelle eines Sekretairs, und hatte sich am kaiserlichen Hofe einen bedeutenden Einfluß zu verschaffen gewußt. Da dieser aber schon im Anfange der Regierung des Kaisers Nero, also vor Abfassung unsers Briefes, hingerichtet wurde, so grüßt der Apostel hier seine zurückgelassenen Angehörigen und Hausgenossen, welche Christen geworden waren. — Die V. 12. genannten drei Frauen sind durchaus unbekannt. Warum Paulus von den beiden ersten sagt: „die arbeiten" (Präsens), von der letzten: „die viel gearbeitet hat (Aorist) im Herrn, d. h. für die Sache des Herrn, für die Kirche, müssen wir dahin gestellt sein lassen (vgl. V. 6.). Zu τὴν ἀγαπητήν setzt er zart nicht, wie bei den Mannesnamen V. 8 f., μου hinzu, obgleich er seine Liebesgesinnung gegen die Persis meint (Meyer). — V. 13. Der hier genannte Rufus soll nach einigen Vätern der Sohn des Simon von Cyrene gewesen sein, von dem beim Mark. 15, 21. die Rede ist. Daß der Apostel ihn hier „den Auserkorenen *(eximium)* im

Herrn" nennt, stimmt gut damit; denn jene Stelle bei Markus deutet ebenfalls an, daß Rufus, der Sohn des Simon, in der Kirche ein großes Ansehen hatte. Des Rufus Mutter nennt Paulus auch die seinige (*καὶ ἐμοῦ*); diese muß ihm also wohl eine besondere Liebe und Fürsorge bewiesen haben. — V. 14. Die Meinung des Origenes und Eusebius, daß der hier genannte Hermas der Verfasser des *ποιμήν* sei, ist unhaltbar. Denn der Verfasser dieses Buches war nach dem Canon des Muratori ein Bruder des Papstes Pius I. und lebte um's Jahr 150 nach Chr. Unter den „Brüdern mit ihnen" haben wir wohl die dem Apostel unbekannten Christen, welche zu der Hausgemeinde der Vorgenannten gehörten, zu verstehen (vgl. V. 5.). — V. 15. Julia scheint die Gattin des Philologus gewesen zu sein. Nimmt man aber als Nominativ *Ἰουλιᾶς*, so bezeichnet der Name einen Mann (vgl. V. 7.) — Die namentlichen Grüße schließen V. 16. mit einem allgemeinen an Alle und von Allen: „Grüßet euch unter einander (nämlich: in meinem Namen) mit heiligem Kusse. Es grüßen euch alle Gemeinden Christi." — Die Begrüßung war bei den Juden, Griechen und Römern mit einem Kusse verbunden; dieser soll bei den Christen ein heiliger sein, d. h. ein Zeichen heiliger Liebe. Dieser christliche Bruderkuß, 1 Petr. 5, 14. *φίλημα ἀγάπης*, von Tertullian aber *osculum pacis* genannt, wurde bald zu einem liturgischen Gebrauche bei der Feier der h. Eucharistie als Symbol der innigsten Liebe und Vereinigung. Paulus bietet also hiermit aus der Ferne jedem Einzelnen seinen Gemeinschaftskuß und empfängt diesen von Allen wieder. — In dem *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλ. πᾶσαι* ist das *πᾶσαι* weder zu beschränken noch auch ängstlich auszudeuten. Die allgemeine Fassung des Grußes ist ganz dem raschen und lebendigen Gemüthe des Paulus angemessen. Viele Gemeinden hatten ihm gewiß einen Gruß aufgetragen und von den übrigen durfte er diesen voraussetzen, da der Glaube der römischen Kirche in der ganzen Welt berühmt war (vgl. 1, 8.). Richtig bemerkt Erasmus zu diesen Worten: „Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, *omnium* nomine salutat."

V. 17 ff. Hier am Schlusse schiebt Paulus noch eine kurze Warnung ein vor Menschen, welche Spaltungen verursachen. Ob in Rom bereits Glaubensspaltungen ausgebrochen waren,

oder ob er hier vor künftigen Spaltungen im voraus warnen will, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Letzteres ist aber wahrscheinlicher, da diese Warnung hier nur so nebenbei folgt. — „Ich ermahne euch aber, Brüder, in's Auge zu fassen diejenigen, welche die Spaltungen und Anstöße wider die Lehre, die ihr gelernt habet, machen, und weichet aus vor ihnen.“ Vgl. Phil. 3, 2 ff. — Unter σκάνδαλα sind hier, wie aus dem Zusatze παρὰ τὴν διδαχήν erhellt, dogmatische Anstöße zu verstehen. Der Artikel vor διχοστασίας und σκάνδαλα bezeichnet die den Lesern bekannten, damals so vielerwärts in den von Paulus gestifteten Gemeinden erregten Spaltungen und Anstöße. Daher ist es wahrscheinlich, daß er hier judaistische Irrlehrer im Auge habe, welche die Verbindlichkeit des ganzen mosaischen Gesetzes auch für die Christen aus dem Heidenthum behaupteten und überall viele Unruhen erregten (vgl. Gal. 3, 1 ff. 6, 11 ff. Kol. 2, 8 ff. Phil. 3, 2 ff.). Da in Rom das heidenchristliche Element überwog, so lag die Gefahr vor derartigen Irrlehrern der dortigen Gemeinde ferner; daher hier die Kürze der Warnung. — Das Criterium, nach welchem sie über die Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre entscheiden können, bietet ihnen „die Lehre, welche sie gelernt“, d. i. die christliche Lehre, welche sie durch das lebendige Wort von den Aposteln empfangen haben, und die ihrem Bewußtsein tief eingeprägt ist. Alles, was wider dieses in der Kirche lebendig sich fortpflanzende Wort ist, ist ein σκάνδαλον, und mit Leuten, die ein solches anrichten, soll man nicht disputiren, sondern sie vermeiden. Eine wichtige Stelle für das katholische Traditionsprincip und für's praktische Leben! — V. 18.: „Denn die Derartigen dienen unserm Herrn Christo nicht, sondern ihrem eigenen Bauche; und durch Gleißnerwort und Schmeichelrede verführen sie die Herzen der Arglosen.“ Also die Quelle, aus welcher die Spaltungen und Irrlehren entspringen, ist niedrige Selbstsucht (τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ δουλεύουσιν, vgl. 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 11.), und die Mittel, deren die Irrlehrer sich bedienen, sind süße, einschmeichelnde Reden, mit welchen sie die Arglosen fangen. Was der Apostel hier über den Ursprung der Irrlehren und über die Mittel ihrer Verbreitung sagt, findet in der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte seine volle Bestätigung. —

V. 19. Paulus hofft aber mit dieser seiner Ermahnung bei seinen Lesern Gehör zu finden, weil sie immer einen so treuen Glauben bewiesen haben, ihr Glaubensgehorsam sogar berühmt geworden ist: „Denn euer Gehorsam ist zu Allen gedrungen" (Vulg.: *vestra enim obedientia in omnem locum divulgata est*). Das γάρ führt hier einen zweiten Grund für die Ermahnung V. 17. ein, steht also dem vorhergehenden γάρ coordinirt. — „Ueber euch also freue ich mich; ich will aber, daß ihr weise seid in Bezug auf das Gute, lauter aber in Bezug auf das Böse." Zu lesen ist nach überwiegenden Zeugen ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω statt χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν der Recepta. — Also wegen ihres Glaubensgehorsams freut Paulus sich über seine Leser, und er wünscht, daß sie auch für die Zukunft vorsichtig seien und klug, wenn es das Gute und Wahre gilt, einfältig aber und blöde, wo es das Böse und die Lüge betrifft. — Das Wort ἀκέραιος (nicht von κέρας Horn, wie Eslius und Reithmayr meinen, sondern von κεράννυμι) eigentlich ungemischt, dann einfältig, unschuldig = *simplex* (vgl. Matth. 10, 16. Phil. 2, 15.). — V. 20. Wenn aber irgendwie Spaltungen bei den römischen Christen entstehen sollten, so hofft Paulus, ja er spricht es zuversichtlich aus, daß Gott, der ein Gott des Friedens ist, bald den Satan der Zwietracht und der Spaltung unter ihren Füßen zermalmen werde: „Der Gott des Friedens aber wird zermalmen den Satan unter euren Füßen in Bälde." Dieses Wort des Apostels hat sich an der römischen Kirche glorreich erfüllt. Während alle übrigen apostolischen Kirchen im Laufe der Zeit der Irrlehre sich hingaben oder in Spaltungen zerfielen, ist an der römischen Kirche das Wort der Genesis (3, 15.): *ipsa conteret caput tuum*, auf welches Paulus hier anspielt, in Erfüllung gegangen; sie hat dem Satan der Häresie, so oft dieser sich ihr als verführerische Schlange nahete, den Kopf zertreten, sich immer die Wahrheit und Einheit bewahrt. — Statt συντρίψει hat die Vulgata συντρίψαι gelesen; denn sie übersetzt *conterat* und nicht *conteret*.

V. 21 ff. Mit dem vorhergehenden Segenswunsche: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch", wollte Paulus seinen Brief schließen; allein er findet sich veranlaßt, noch einige Grüße von andern Personen aus seiner Umgebung

in Korinth an die römischen Christen beizufügen, sei es daß dieselben ihm erst jetzt aufgetragen werden, oder daß er erst jetzt bemerkt, wie er sie im Vorherigen noch nicht bestellt habe. Der zuerst genannte Timotheus ist der bekannte Jünger und Gehülfe des Paulus (Apstg. 16, 1 ff.). Das Nähere über ihn s. Einleit. in die Briefe an Timotheus. Lucius ist vielleicht der Apstg. 13, 1. genannte Lucius von Cyrene. Ob Jason der Apstg. 17, 5. genannte Thessalonicher und ob Σωσίπατρος identisch sei mit dem Apstg. 20, 4. genannten Σώπατρος, müssen wir dahingestellt sein lassen. Ueber συγγενεῖς s. zu V. 7. — V. 22. Hier schaltet der Schreiber des Briefes, dem Paulus diktirte (vgl. 1 Kor. 16, 21. Gal. 6, 11. Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17.), seinen Gruß ein. Er hieß Tertius und war, wenn wir aus dem Namen schließen dürfen, ein zum Christenthum bekehrter Italer. Das ἐν κυρίῳ gehört zu ἀσπάζομαι. — V. 23. Der hier genannte Cajus ist wohl derselbe, dessen auch 1 Kor. 1, 14. Erwähnung geschieht. Paulus nennt ihn „seinen und der ganzen Gemeinde Beherberger." Wahrscheinlich wohnte er bei ihm, und versammelte sich die ganze Gemeinde zur gottesdienstlichen Feier in dessen Hause. Erastus war der Stadtkämmerer (arcarius civitatis) in Korinth, nachher der Gefährte des Apostels (Apstg. 19, 22. 2 Tim. 4, 20.). Von dem zuletzt genannten Quartus, der einfach als christlicher Mitbruder bezeichnet wird, ist weiter nichts bekannt. — Die Begrüßungen schließen V. 24. mit demselben Segenswunsche, wie eben V. 20. die Ermahnungen. Es ist diese Wiederholung mit dem *vale iterum* der Lateiner zu vergleichen (vgl. 2 Thess. 3, 16. 18.). Uebrigens ist zu bemerken, daß dieser V. in A. B. C. Sinait. ganz fehlt, in andern Manuscripten hinter V. 27. steht; auch einige Versionen und Handschriften der Vulgata haben ihn nicht. Lachmann hat ihn daher gestrichen. Allein überwiegende Zeugnisse sprechen für seine Aechtheit und seine Stellung hinter V. 23. Die Weglassung oder Versetzung desselben wurde ohne Zweifel dadurch veranlaßt, weil man theils daran Anstoß nahm, daß Paulus wider seine sonstige Gewohnheit einen Schlußwunsch und eine Doxologie zusammen, theils wenigstens daran, daß er diese hinter jenen gesetzt haben sollte, da alle anderen Briefe des Apostels mit einem Segen schließe (Meyer).

V. 25 ff. Zurückblickend auf alles bisher Gesagte schließt Paulus sein Schreiben mit einer feierlichen Doxologie, einem vollen Erguſſe seines tief ergriffenen Gemüths: „Dem aber, der mächtig ist euch zu befestigen in Beziehung auf mein Evangelium und auf die Predigt Jesu Christi, zufolge Offenbarung des Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, jetzt aber offenbart und mittelst prophetischer Schriften zufolge Befehls des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam für alle Heiden kund gethan ist — dem alleinigen weisen Gott (sei Preis) u. s. w.“ Wenngleich diese Doxologie in D**. F. (aber mit leerem Raume hinter 16, 24.) G. (aber mit leerem Raume hinter 14, 23.), ferner in mehreren Handschriften bei Hieronymus und Erasmus fehlt, so kann doch ihre Aechtheit nicht in Zweifel gezogen werden. Denn einestheils findet sie sich in allen übrigen Handschriften, in allen alten Versionen, bei Rufin., Chrysostomus, Theodoret., Oekumenius u. A.; anderntheils ist die Sprache und der ganze Charakter derselben durch und durch paulinisch, und paßt ihr Inhalt treffend zu dem ganzen Inhalte des vorhergehenden Briefes. — Was dann die Stellung dieser Doxologie angeht, so findet sie sich hier am Ende des ganzen Briefes in B. C. D*. E. Sinait. 16. 66. al., in alten Handschriften bei Rufin und Erasmus und in den meisten Versionen. Am Ende von Kap. 14. haben sie L. und fast alle Minuskeln, ferner die griechischen Lektionarien und Handschriften bei Rufin, Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius. Endlich an beiden Orten haben sie A. 5. 17. 109. lat. Die gewichtigsten Zeugen sprechen also für die Stellung der Doxologie hinter 16, 24., und zu der Annahme, daß diese Stellung die ursprüngliche sei, müssen wir um so geneigter sein, als es ganz natürlich erscheint, daß nach Vollendung eines solchen Briefes sich die ganze darin niedergelegte Gedankenfülle am Schlusse in dem reichen Gemüthe des Apostels concentrirte und in einen Erguß des Lobes Gottes voll Glut und Ideenfülle ausströmte. Was nun aber die Einschiebung dieser Doxologie zwischen 14, 23. und 15, 1. veranlaßte, das läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Hug (Einl. II. S. 340.) meint, da Kap. 16. nichts geboten, was besonders zur Belehrung und Erbauung hätte dienen können, so habe man dasselbe in der

ältesten Zeit der Kirche zu den öffentlichen Vorlesungen nicht benutzt. Aber die schöne Lobpreisung am Schlusse des ganzen Briefes habe man nicht übergehen wollen, und da Kap. 15. mit einem Segenswunsche schließt, so habe man sie an das Ende des Kap. 14. gesetzt, wo sie eine passende Stelle zu haben geschienen. Zuerst von den Abschreibern an den Rand geschrieben sei sie dann später in den Text der Handschriften und Lektionarien gekommen. Anders Meyer: „Der Platz der Doxologie am Ende von Kap. 16. war ganz dazu geeignet, Anstoß zu erregen und eine Versetzung zu veranlassen, theils weil kein anderer Brief Pauli mit einer Doxologie schließt; theils weil hier sogar schon der gewöhnliche förmliche Briefschluß (der apostolische Segenswunsch) unmittelbar voraufgeht; theils weil ὑμᾶς στηρίξαι V. 25. speciell auf den Abschnitt von den Glaubensschwachen zurückzugehen schien. Letzteres entschied zugleich über den Ort, an welchen man die Doxologie verwies, nämlich hinter 14, 23., wo zuletzt direkt von den Schwachen die Rede ist, während sich dann 15, 1. direkt an die Starken wendet." Die Doppelsetzung des Lobspruchs bei einigen Zeugen und die gänzliche Weglassung desselben bei andern erklärt sich hiernach leicht von selbst. — Das Verbum στηρίζειν heißt „fest und beständig machen" (1, 11. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17.). Welche Befestigung der Apostel hier im Sinne habe, liegt ausgedrückt in dem κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου: er meint die Befestigung im Glauben an das Evangelium, dessen Verkündigung ihm aufgetragen, an die Predigt von Jesu Christo, dem Heilande der Welt. Wie nur Gott diesen Glauben ursprünglich verleihen kann, so kann auch nur Gott allein ihn befestigen, daß der Mensch in allen Anfechtungen ihn treu bewahrt. Das καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ. ist nur nähere Erklärung zu τὸ εὐαγγελιόν μου: das Evangelium, welches der Apostel verkündigt, ist nichts anders als die Predigt von Jesu Christo; Christus ist der ganze Inhalt der frohen Botschaft, welche er im vorhergehenden Briefe ihnen mitgetheilt hat. Andere wollen Ἰησοῦ Χριστοῦ als subjektiven Genitiv gefaßt wissen: „Die Predigt, welche Christus selbst (durch mich als Organ) ausgehen läßt." — Diese Predigt von Jesu Christo geschieht κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου κ. τ. λ. Unter μυστήριον haben wir hier das ganze

durch Christus vollbrachte Erlösungswerk zu verstehen. Dieses Erlösungswerk war „seit ewigen Zeiten verschwiegen", d. i. lag von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes verborgen, trat aber in der Fülle der Zeit (*νῦν*) in Christo offenbar hervor (*φανερωθέντος*), und wird jetzt allen Menschen, auch den Heiden, verkündet (*γνωρισθέντος*), um Alle zum Glauben zu führen (vgl. Kol. 1, 26. Eph. 3, 3. 9. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Tit. 1, 2.). — Es wird aber verkündet *διὰ γραφῶν προφητικῶν*. Unter *γραφαὶ προφητικαί* können wir nur die prophetischen Schriften des A. T. verstehen. Die Erkenntniß des Erlösungsgeheimnisses wurde zunächst vermittelt durch das A. T., in welchem auf den künftigen Messias hingewiesen ist und die Thatsachen des Evangeliums voraus verkündigt sind, in welchem also auch die ersten und wichtigsten Beweise für die Erkenntniß und Begründung des Christenthums beschlossen liegen (vgl. 1, 2.). Zugleich liegt in diesen Worten wiederum die Continuität des A. und N. T. ausgesprochen, jene wichtige Wahrheit, daß das N. T. nur das aufgedeckte und enthüllte A. T. ist. — Das Erlösungsgeheimniß wird verkündigt „zufolge Befehls des ewigen Gottes." Derselbe Gott, der von Ewigkeit her die Erlösung der Welt beschlossen hat und über alle Zeiten verfügt, der hat auch angeordnet, daß diese Erlösung, nachdem sie durch Christus vollbracht war, durch eigens dazu erwählte Boten der ganzen Welt verkündigt und zum Glauben angeboten werde (vgl. Tit. 1, 2.). Die hohe Würde des Apostolats ist in diesen Worten angedeutet. — In dem *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* liegt der Nachdruck auf *πάντα*: das Christenthum ist katholisch, will Alle dahin führen, daß sie sich dem Glauben an Christus demüthig unterwerfen. Ueber den Ausdruck *ὑπακοὴ πίστεως* s. zu 1, 5. — V. 27. Durch *μόνῳ σοφῷ θεῷ* nimmt Paulus das *τῷ δυναμένῳ* V. 25. wieder auf. Er nennt hier Gott „den weisen", wie er ihn eben den „mächtigen" genannt, weil in der Erlösung der Menschen durch Christus, überhaupt in der ganzen Heilsökonomie grade die Weisheit Gottes recht hervorleuchtet (vgl. 11, 32 ff.). Das folgende *διὰ Ἰ. Χρ.* verbinden Einige enge mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ* „dem alleinigen weisen Gott durch Jesum Christum." Allein abgesehen davon, daß es unpassend scheint, Gott den weisen durch Christum zu nennen, so

wissen wir bei dieser Erklärung mit dem folgenden Relativ ᾧ nichts anzufangen, wenn man nicht (mit Win. S. 501 und den Meisten) zur Annahme eines Anakoluths seine Zuflucht nehmen will. Am natürlichsten scheint es, den Satz elliptisch zu fassen und ihn so zu ergänzen: *μόνῳ σοφῷ θεῷ ἡ δόξα διὰ Ἰ. Χρ., ᾧ κ. τ. λ.* Dann bezieht sich ᾧ, wie es auch die Stellung schon fordert, auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Paulus konnte den süßen Namen Jesu Christi hier zum letzten Male nicht aussprechen, ohne eine Doxologie auf ihn hinzuzufügen. Also: „Dem alleinigen weisen Gott (sei Preis) durch Jesum Christum, welchem der (gebührende, vgl. 11, 36.) Preis sei in Ewigkeit. Amen.“ Vgl. 9, 5.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.

BS 2344 .B58 v.5, pt.1
SMC
Bisping, Aug. (August),
1811-1884.
Erklharung des Briefes
an die Rhomer /
AZM-1194 (mcih)